

الشهيد مرتضى البطحاوي

الكلام العرفان

تعريب الشيخ علي خازم



الدراسة
بجود، لبنان

« لقد كان مطهري ابناً عزيزاً لي وحامياً صلباً
للحوزات الدينية والعلمية وخادماً نافعاً للشعب
والوطن ، ليرحمه الله وليسكنه بجانب خدام الإسلام
العظام . . . أنا أوصي الجامعيين وطبقة المفكرين
المتجددين الملتزمين أن لا يدعوا دسائس غير
الإسلاميين تنسيهم كتب هذا الأستاذ العزيز » .

الإمام الخميني (قدس)



كورنيش المرجعة - بناية الحسن ستار - طباق ثاني - هاتف : ٨١٦٦٢٧
صت . ب . ٥٦٨٠ - ١٢ - تليكس ٢٣٢١٢ عندير
فروع ثاني : حارة حريك - شارع دكاش - هاتف : ٨٣٥٦٧٠ - صت . ب . ٢٥٠ ٢٩

الكلام العرفان

الشهيد مرتضى المطهري
تعريب الشيخ علي خازم

الدار الإسلامية
للطباعة والنشر والتوزيع

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤١٣ هـ - ١٩٩٢ م

المركز الرئيسي: بيروت - كورنيش المزرعة - الحسن سنتر
هاتف ٨١٦٦٢٧ ص.ب. ١٤/٥٦٨٠
فرع حارة حريك - مفرق الحلباوي.



مقدمة التعريب

قدّم الشهيد آية الله مرتضى المطهري دمه في سبيل الله كواحد من قادة الثورة الإسلامية الإيرانية ، ولكنه كان في فكره واحداً من مفكري الثورة الإسلامية المعاصرة في أنحاء العالم ويعتبر ما قدّمه من نتاج فكري بالفارسية وما ترجم منه إلى اللغات الأخرى من المراجع المهمة في صحة الفكر الإسلامي .

وكان - رحمه الله - في مرحلة من نشاطه قد أولى طلاب كلية الإلهيات في طهران عنايته فقدّم لطلاب الستين الأولى والثانية مجموعة محاضرات في مختلف العلوم الإسلامية طبعت منها قبل استشهاده أجزاء واستكمل الباقي بعد ذلك دون أن يتمكن - قدس سره - من مراجعتها وتدقيقها .

وبين يديك عزيزي القارئ قسمٌ منها هو « علم الكلام » و« علم العرفان » .

علم الكلام عنده « يبحث فيما يجب معرفته من المعتقدات بنظر الإسلام على النحو الذي يوضحها ويستدل عليها ويدافع عنها » . وبذلك يجمع - رحمه الله - بين الآراء المختلفة في تعريف علم الكلام .

ويرى أنّ منشأ البحوث الاستدلالية العقائدية هو « القرآن الكريم نفسه وأحاديث الرسول (ص) وخطب أمير المؤمنين علي (ع) تعقياً وتفسيراً » .

أما العوامل الأخرى فلا ينفي - رحمه الله - أنها « أدّت إلى ازدياد الإحساس

بضرورة البحث والدفاع عن مباني الإسلام » .

ويرى - رحمه الله - في معرض اختلاف الآراء حول الأصل العقلي والنقلي للعقائد أن العمدة على النقل إنما تكون في المسائل « المتفرعة على النبوة لا مقدماتها ولا نفسها مثل مسائل الإمامة والمعاد » .

في معرض بحثه عن المذاهب والفرق الكلامية يبدي الشهيد المطهري أسفه « للتباعد بين المسلمين وتفرقهم ، وفقدان الوحدة الكلامية والفقهية » ولا يكتفي بذلك بل يعتبره سبباً في « عدم امتلاك المسلمين للوحدة في الرؤية الإسلامية ، كما وأنَّ الاختلاف في المسائل الفقهية أدَّى إلى فقدان الوحدة في عمل المسلمين » .

ويدين « الاختلاف الناشئ عن الأغراض المبيتة وسوء النوايا » .

والكتاب بعد ذلك عرض لأهم الأفكار الكلامية والشخصيات البارزة في المذاهب المشهورة « المعتزلة والأشاعرة والشيعة » بصورة مدرسية تعطي أفقاً يكفي للبدية في هذا العلم ، ويغني من يريد الإكتفاء بصورة عامة لمسائله وشخصياته .

* * *

أما في دروس « العرفان » فإنه ينطلق بحرية كاملة لا تشوبها غصة الفرقة ، حيث يجمع الشخصيات العرفانية المهمة ومصطلحاتها ليقدمها لطلابه بعد مقدمة ضافية يبين فيها أنه « لم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي انشعاب أو تميّز مذهبي في الإسلام وهم أنفسهم لا يدعون تميّزاً كهذا بل لهم حضور في كل الفرق والمذاهب الإسلامية ، رغم تشكيلهم في بعض الأحيان لفرقة مميزة بآداب وخصوصيات إجتماعية » .

وتحت عنوان العرفان العملي والعرفان النظري يستعرض التعريفات المهمة ويعقد المقارنة بين العرفان العملي والأخلاق وكذلك العرفان النظري والفلسفة لينتهي بالتأكيد على أن العرفان علم إسلامي كامل كما الكلام ، نشأ في ضفاف القرآن وكلام النبي (ص) وعظماء الإسلام دون أن ينفي رفد العوامل الأخرى لمباحته .

ثم يتحدث عن « الشريعة والطريقة والحقيقة » لينقل بعدها لمحة تاريخية

مختصرة مشتملة على فوائد متعددة ، منها ما اختاره من إشارات ابن سينا ليختتم
هذه الدروس بالبحث في مصطلحات العرفاء وتعريفها .

بهذا العرض السريع الذي لا يغني عن استكشاف آرائه - رحمه الله - في غير
هذا الكتاب ، نؤدي إلى قراء العربية المهتمين خدمة نسأل الله قبولها .

ولا يفوتني هنا أن أسجل الشكر للأستاذ نادر التقي على مراجعة التعريب
والتفضل بنظم الأشعار الفارسية باللغة العربية سائلاً الله أن يجعل له نصيباً في
ثواب هذا العمل .

علي خازم



علم الكلام

علم الكلام هو أحد العلوم الإسلامية ، في مجال العقائد ، بمعنى أنه يبحث في ما يجب معرفته من المعتقدات بنظر الإسلام ، على النحو الذي يوضحها ، ويستدل عليها ، ويدافع عنها .

يقول علماء الإسلام : إن مجموع التعاليم الإسلامية على ثلاثة أقسام :

أ - قسم العقائد : وهي المسائل والمعارف التي يجب إدراكها والإعتقاد بها ثم الإيمان بها ، مثل مسألة التوحيد ، والصفات الذاتية للباري تعالى . والنبوة العامة والخاصة وبعض المسائل الأخرى ؛ وهناك اختلاف محدود بين الفرق الإسلامية في النظر إلى ما هي الأمور التي يمكن اعتبارها من أصول الدين ، والتي يلزم الإيمان والاعتقاد بها .

ب - قسم الأخلاق : وهي المسائل والقواعد الداخلة في صدد تكوين الإنسان من حيث الصفات النفسية والخصال المعنوية من قبيل : العدالة ، والتقوى ، والشجاعة ، والعفة ، والحكمة ، والاستقامة والوفاء ، والصدقة ، والأمانة وغيرها .

ج - قسم الأحكام : وهي المسائل المرتبطة بالعمل والفعل من حيث النوعية وكيفية الأداء ، الصلاة والصوم والحج والجهاد والأمر بالمعروف والنهي

عن المنكر والبيع ، والإجارة ، والنكاح والطلاق ، والإرث وغيرها .

فالعلم الذي يتصدى للقسم الأول هو علم الكلام ، والعلم الذي يتولى القسم الثاني هو علم الأخلاق ، أما العلم الذي يأخذ القسم الثالث على عاتقه فهو علم الفقه .

كل ما في هذا التقسيم يقع تحت عنوان هو : « التعاليم الإسلامية » التي هي جزء من صلب الإسلام لا من العلوم الإسلامية التي تشمل المقدمات المستخدمة في تحقيق التعاليم الإسلامية ، مثل الأدبيات والمنطق والفلسفة أحياناً ، هذا أولاً .

وثانياً : لحظ في هذا التقسيم ارتباط التعاليم الإسلامية بـ « الإنسان » فالأمور المتعلقة بـ « العقل » و « الفكر » تسمى عقائد ، والأمور المتعلقة بـ « الخلق » و « الخصال » تسمى بالأخلاق ، والأمور المرتبطة بـ « عمل » الإنسان و « فعله » تسمى بالفقه .

وكما كنا قد قلنا في « دروس كليات علم الفقه » فإن علم الفقه عندما ينظر إليه من زاوية البحث الفقهي فهو علم واحد ، أما إذا نظر إليه من زوايا أخرى فإنه يشتمل على علوم متعددة .

كذلك فعلم الكلام هو علم العقائد الإسلامية ، والذي كان يقال له علم « أصول الدين » أو علم « التوحيد والصفات » .

بداية علم الكلام

بخصوص نشأة علم الكلام ، لا يمكن إعطاء رأي دقيق حول الزمن الذي بدأ فيه بالظهور بين المسلمين ، والمسلم أنه في النصف الثاني من القرن الأول الهجري طرحت بين المسلمين بعض المسائل الكلامية ، من قبيل بحث الجبر والاختيار ، وبحث العدل . ولعل أول حوزة أُرست هذه المباحث هي حوزة درس الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ .

اشتهر من بين المسلمين اثنان من شخصيات تلك الفترة ، وهما معبد الجهني

وغيلان الدمشقي تصدياً للدفاع عن الإختيار والحرية للإنسان في مواجهة أفراد
تبَنّوا عقيدة الجبر ، وقد سمي من يعتقد بالاختيار والحرية : « القدرية » كما عرف
الذين ينكرونها بـ « الجبرية » .

وقد بدأت موارد الاختلاف بين هاتين المجموعتين بالاتساع تدريجياً حول
سلسلة من المسائل الأخرى في الإلهيات والطبيعات والاجتماعيات ، وعدد من
المسائل المتعلقة بالإنسان والمعاد ، وكانت مسألة الجبر والاختيار واحدة من المسائل
الخلافية .

وقد عبّر في هذه المرحلة الزمنية عن القدرية بالمعتزلة وعن الجبرية
بالأشاعرة .

وبصر المستشرقون وأتباعهم على أنّ نشأة المباحث الاستدلالية في العالم
الإسلامي بدأت مع هذه المناقشات وأمثالها .

أمّا الحقيقة فهي أنّ البحث الاستدلالي بخصوص الأصول الإسلامية قد
نشأ من القرآن الكريم نفسه ، كما في أحاديث الرسول (صلى الله عليه وآله)
وخطب أمير المؤمنين علي (عليه السلام) تعقيباً وتفسيراً ، وإن اختلفت صياغة
وأسلوب هذه المباحث عن صياغة وأسلوب المتكلمين فيما بعد .

تحقيق أم تقليد

أمضى القرآن الكريم الإيمان على أساس التعقل والتفكير ، وأراد القرآن من
الناس أن يصلوا إلى الإيمان عن طريق الفكر دائماً . ولم يكتف القرآن بمن يجب
عليهم الإيمان والاعتقاد بالمعرفة « التبعية » ، وعلى هذا أوجب التحقيق منطقياً في
أصول الدين .

مثلاً مسألة وجود الله ووحدانيته يجب النظر فيها بشكل منطقي وكذلك أنّ
محمدًا (صلى الله عليه وآله) هو رسول الله ، وكان هذا باعثاً على وضع اللبنة
الأولى في أساس علم أصول الدين منذ القرن المذكور .

وقد كان لاتصال الشعوب والملل المختلفة بالإسلام من خلال سلسلة من

الأفكار والثقافات ، وكذلك لمعاشرة المسلمين لأصحاب الديانات الأخرى كاليهود والمسيحيين والمجوس والصابئة ، وللجدل المذهبي في أوساط المسلمين ، كما لانشقاق تلك الفرق وخصوصاً ظهور فرقة باسم « الزنادقة » في دنيا الإسلام ، والذين كانوا بشكل عام - ضد الدين ، وذلك أيام العباسيين الذين سمحوا بنحو من الحرية (في حدود عدم التأثير على سياستهم) وكذلك ظهور الفلسفة في العالم الإسلامي الذي حرّك بدوره الشكوك والشبهات .

لكل هذا الذي ذكرناه ، أثر في ازدياد الإحساس بضرورة البحث والدفاع عن مباني الإسلام والإيمان أكثر فأكثر ، وأدّى كذلك إلى ظهور المتكلمين العظام في القرن الثاني والثالث والرابع .

المسألة الأولى

يظهر أنّ أول مسألة كانت مورداً للبحث و« قيل وقال ولم ؟ ولا نسلم » بين المسلمين هي مسألة الجبر والاختيار ، وهذا طبعي جداً ، فزيادة على أنّ هذه المسألة ترتبط أولاً بقدر الإنسان فهي مورد اهتمام لكل إنسان ناضج الفكر ومن المحتمل أن المجتمعات التي لم يبلغ أفرادها مرحلة النضوج لم تشهد طرح هذه المسألة .

ثانياً : اشتمل القرآن الكريم على آيات كثيرة في هذا الصدد شكلت محرّكاً للتفكير في هذه المسألة الأساسية^(١) .

وعلى هذا ، فلا دليل عندنا على منشأ آخر لطرح هذه المسألة في دنيا الإسلام . لكن المستشرقين الذين عادة ما ينفون أصالة العلوم والمعارف الإسلامية بكل جهد وعلى أي نحو كان يدّعون أنّ العلوم كافة التي ظهرت بين المسلمين إنّما تنتمي بأصولها إلى خارج دنيا الإسلام ، وأنها ترجع بشكل خاص إلى أصل مسيحي .

وهم من هذا الباب ، بذلوا قصارى جهودهم ، وعلى أي نحو كان للإيمان

(١) راجع كتاب « الإنسان والقدر » للمؤلف .

بأن علم الكلام في الأصل إنما جاء من خارج العالم الإسلامي ، كما أن الشيء نفسه يقال في موارد علم النحو والعروض (ويمكن أن يقال في المعاني والبيان والبديع) والعرفان الإسلامي .

بحث الجبر والاختيار هو ضمناً بحث القضاء والقدر ، بمعنى أنه من جهة ارتباطه بالإنسان فعنوانه « الجبر والاختيار » ومن جهة تعلقه بالله فهو « القضاء والقدر » ، وفي مضمار هذا البحث يأتي مبحث العدل ، وذلك لوضوح العلاقة بين الجبر والظلم من جهة والعدل والاختيار من جهة أخرى .

ومن خلال بحث العدل يأتي بحث الحسن والقبح الذاتيين وهذا بدوره قاد إلى بحث العقل والمستقلات العقلية وهذه كلها قادت إلى بحث « الحكمة » ، يعني وجوب وجود غاية وغرض حكيمين عند الباري في أفعاله^(١) .

وشيئاً فشيئاً انجرَّ البحث إلى التوحيد في الأفعال ثم التوحيد الصفاتي للذين سنتناولهما بالبحث لاحقاً .

ومن بعد هذا اتسع ميدان البحث وكبر صفّ الآراء بين بحوث الكلام ، وظهرت الحواشي وجرت إلى الكثير من المسائل الفلسفية كالبحث في الجواهر والأعراض ، وتركيب الجسم من أجزاء لا تتجزأ ، ومسألة الخلاء . ذلك أن المتكلمين طرحوا هذه المسائل بعنوان المقدمات للمسائل المتعلقة بأصول الدين ، وبالمخصوص المسائل التي اعتبروا لزوم ارتباطها بالمبدأ والمعاد .

ومن هذا الباب اعتبر الكثير من المسائل الفلسفية مسائل كلامية وصار الكثير من المسائل مشتركاً بينها .

ويظهر للمطالع في الكتب الكلامية - خصوصاً المؤلفة منذ القرن السابع فصاعداً - أن أكثر المسائل المطروحة فيها قد طرحها الفلاسفة أيضاً في كتبهم ، وخصوصاً الفلاسفة الإسلاميون .

أثرت الفلسفة في الكلام - والعكس صحيح - بشكل كبير ، ومن ذلك أن

(١) راجع مقدمة « العدل الإلهي » للمؤلف .

الكلام دفع بالفلسفة لبحث نقاط جديدة وأن الفلسفة وسعت دائرة علم الكلام بمعنى بروز ضرورة طرح الكثير من مباحث الفلسفة في ميدان علم الكلام ، ولعل الله يوفق فيما بعد لإعطاء نماذج من القسمين المشار إليهما .

الكلام العقلي والكلام النقل

في الوقت نفسه الذي يعتبر فيه علم الكلام علماً استدلالياً وقياسياً ، فإنه من جهة المقدمات والمبادئ يشتمل في استدلالاته على قسمين : عقلي ونقلي .

القسم العقلي من الكلام : هو المسائل التي تؤخذ مقدماتها بشكل صرف من العقل ، ولو فرض استنادها إلى النقل فذلك يكون بعنوان الإرشاد والتأييد لحكم العقل مثل مسائل التوحيد والنبوة وبعض مسائل المعاد . فالاستناد إلى النقل - الكتاب والسنة - في هذا النوع من المسائل لا يكفي بل يجب أن تكون مستمدة من العقل بشكل كامل .

القسم النقل من الكلام : هو المسائل التي يكفي في إثباتها طريق الوحي الإلهي أو الحديث القطعي للرسول (صلى الله عليه وآله) رغم أنها من أصول الدين ، ويجب الإيمان والاعتقاد بها ، ذلك بلحاظ أنها متفرعة على النبوة ، وليست مقدمة عليها ولا هي نفسها من مثل المسائل المرتبطة بالإمامة (وهي من أصول الدين في عقيدة الشيعة طبعاً) وكذلك أكثر المسائل المرتبطة بالمعاد .



تعريف وموضوع علم الكلام

يكفي في تعريف علم الكلام الإسلامي أن نقول بأنه العلم الذي يبحث في أصول دين الإسلام ، على النحو الذي يحدد ما هو من أصول الدين ، وكيف وبأي دليل يتم إثباتها ، مع الردود على الشكوك والشبهات التي ترد عليها .

في كتب المنطق والفلسفة بحث يدور حول أن لكل علم موضوعاً خاصاً ، وأن مسائل كل علم تتميز عن مسائل العلوم الأخرى بحسب تمايز موضوعات تلك العلوم .

هذا المطلب صحيح طبعاً ، فالعلوم التي تملك مسائلها وحدة واقعية هي من هذا القبيل ، ولكن هذا لا يمنع من وجود علم ، تتوفر لمسائله وحدة اعتبارية مع موضوعات متعددة ومتباينة ، والغرض والهدف المشتركان يكونان منشأً للوحدة والاعتبار .

علم الكلام هو من النوع الثاني ، بمعنى أن وحدة المسائل الكلامية ، ليست وحدة ذاتية ونوعية ، بل هي وحدة اعتبارية ، ومن هذا الوجه فليس من الضروري البحث في موضوع وحيد لعلم الكلام .

ليست للعلوم التي لمسائلها وحدة ذاتية ، إمكانية التداخل من جهة المسائل ، بمعنى أن تكون بعض مسائلها مشتركة فيما بينها ، بينما يمكن ذلك في العلوم التي لمسائلها وحدة اعتبارية ، كما يمكن ذلك بين علمين لمسائل أحدهما

وحدة اعتبارية ولمسائل الآخر وحدة ذاتية ، وهذه هي علة التداخل بين المسائل الفلسفية والكلام ، أوبين علم النفس والكلام ، أوبين المسائل الاجتماعية والكلام .

وقد ظهر بعض علماء الإسلام ممن تصدّوا للكشف عن موضوع علم الكلام ووضع تعريف له ، كما تمّ في موضوع علم الفلسفة وتعريفه ، وقد أبرزوا في هذا المجال نظريات مختلفة وكان هذا خطأ منهم ، ذلك أنّ تشخيص الموضوع يرتبط بالعلوم التي تتوفر لمسائلها وحدة ذاتية ، أمّا تلك التي لمسائلها وحدة اعتبارية فلا نستطيع أن نوجد لها موضوعاً واحداً ، وفي هذا المجال لا نستطيع التوسع أكثر من ذلك .

التسمية

وهذا بحث آخر : لماذا سمي هذا العلم باسم « الكلام » ومتى أعطي هذا الاسم ؟

قال بعضهم : إنّ السبب في ذلك كونه يعطي قوة ذاتية وافرة في الحديث والاستدلال .

وقال بعضهم : إنّ سبب التسمية هو أنّه جرت عادة علماء هذا الفن وطريقتهم على أن يبتدئوا بالتعبير عن أقوالهم الخاصة في كتبهم بالقول : « الكلام في كذا » و« الكلام في كذا » .

وقال البعض : إنّ سمي كذلك لأنّه كان يدور في مباحث ، اعتقد أهل الحديث بوجوب « السكوت » عنها .

وقال البعض : إنّ سمي كذلك منذ طرحت مسألة أنّ كلام الله مخلوق أو غير مخلوق في أوساط المسلمين وتضاربت الآراء في ذلك ، وأدّت إلى قتل العديد وتعذيبهم ، ولذلك سميت هذه المرحلة مرحلة « المحنة » .

ونظراً لأنّ أكثر المباحث في هذه المرحلة كانت تدور حول قدم وحدوث كلام الله ، سمي علم أصول الدين بعلم الكلام .

هذه هي الوجوه التي قيلت في بيان سبب التسمية بعلم الكلام .

المذاهب والفرق الكلامية

اتَّخذ المسلمون من الناحية الفقهية وفي الأمور التي ترتبط بفروع الدين والمسائل العلمية مذاهب وطرقاً مختلفة ، أدت إلى انقسامهم فرقاً متعددة : جعفرية ، وزيدية ، وحنفية ، وشافعية ، ومالكية ، وحنبلية ولكل منها الفقه الخاص بها ، وقد انقسم المسلمون أيضاً من الناحية العقائدية والمسائل المرتبطة بالإيمان والاعتقاد ، فكان لكل فرقة مبان وأصول عقائدية خاصة بها ، وأهم المذاهب الكلامية : الشيعة ، المعتزلة ، الأشاعرة والمرجئة .

ويمكن هنا إيراد التساؤل وإظهار التأسف للتباعد بين المسلمين وتفرقهم في المسائل الكلامية والفقهية ، وفقدان وحدتهم الكلامية والفقهية .

وهذا الاختلاف في المسائل الكلامية كان السبب في عدم امتلاك المسلمين للوحدة في الرؤية الإسلامية ، كما وأنَّ الاختلاف في المسائل الفقهية أدَّى إلى فقدان الوحدة في عمل المسلمين .

ومع أنَّ لهذا التساؤل والأسف ما يبررهما إلاَّ أنه يجب الإشارة إلى نقطتين :

الأولى : هي أن اختلافات المسلمين في المسائل الفقهية والكلامية ليست بذلك الحجم الذي يؤدي إلى زلزلة أسس الوحدة في رؤيتهم العقائدية وطرقهم العملية ، بل إنَّ للأمور العقائدية والعملية المشتركة بينهم حجماً كبيراً يحول دون قدرة الاختلافات القليلة على توجيه ضربة أساسية لوحدهم .

الثانية : هي أنَّ الاختلاف الفكري والنظري لا بدَّ من وجوده في المجتمعات إلى جانب الوحدة والاتفاق في الأصول الفكرية .

وطالما أنَّ مباني وجذور الاختلاف تكمن في طراز الاستنباط لا في الأغراض فهي مفيدة أيضاً ، لأنَّها موجبة للتحرك والتدقيق والفحص والبحث والتقدم .

نعم إنَّ الاختلاف المبني على التعصب والتحيز والميل الأعمى يقود إلى

أحاسيس غير منطقية ويميل الناس عن الإصلاح إلى تحقير الآخرين وتوجيه التهم إليهم والافتراء عليهم ، مما يفضي إلى أسوأ العواقب .

في مذهب الشيعة ، العوام مكلفون بتقليد المجتهد الحلي ، ووظيفة المجتهدين أعمال الفكر والاجتهاد بشكل مستقل ، وعدم الركون إلى ما وصل إليه الأسلاف والعظماء ، واجتهاد المجتهدين واستقلاليتهم الفكرية يؤديان إلى إيجاد اختلاف في وجهات النظر ، لكن هذا الاختلاف أعطى لفقه الشيعة الحياة والحركة .

إذاً ، ليس كل اختلاف مداناً ، بل الاختلاف المدان هو الناشئ عن الأغراض المبيّنة ، وسوء النوايا ، أو ما نشأ عن المسائل التي تبعد المسلمين عن بعضهم كما في مسألة الإمامة والقيادة ، لا المسائل الفرعية وغير الأصلية .

أما البحث في تاريخ المسلمين الفكري ، وفي ماهية المسائل الخلافية الناشئة عن سوء النوايا والأفكار المغرضة والتعصب ، وماهية المسائل الخلافية الناشئة بشكل طبيعي عن العمل العقلي والفكري ، وكذلك البحث في أنه هل يصح اعتبار كل مسائل الكلام مسائل أصلية ، واعتبار كل مسائل الفقه غير أصلية ؟ وهل يمكن - من هذا المنظور - لمسألة كلامية أن تفقد أصالتها في حين تمتلك مسألة فقهية هذه الأصالة ؟ .

كل هذه الأبحاث خارجة عن نطاق هذا الدرس .

وقبل أن نبدأ بنقل وتوضيح المذاهب الكلامية ، تجدر الإشارة إلى أحد التيارات في العالم الإسلامي ، وذلك أن بعض العلماء المسلمين عارضوا من الأساس علم الكلام بمعنى البحث العقلي في المسائل الأصولية واعتبروه « بدعة » وحراماً . وقد عرف هؤلاء باسم أهل الحديث . ويعتبر أحمد بن حنبل - أحد أئمة الفقه عند أهل السنة - في طليعتهم .

فقد عارض الحنابلة علم الكلام بصورة عامة ، وليس فقط الكلام المعتزلي أو الأشعري أو الشيعي ، وهم بالأحرى عارضوا المنطق والفلسفة ، فابن تيمية الحنبلي والذي يعتبر من الشخصيات الهامة في دنيا الجماعة أفتى بحرمة الاشتغال

بعلمي الكلام والمنطق . ولجلال الدين السيوطي الذي يعتبر أيضاً من أهل الحديث كتاب باسم « صون المنطق والكلام عن المنطق والكلام » .

ومالك بن أنس أحد أئمة الجماعة لا يميز أي نوع من البحث والفحص في المسائل العقائدية ، وقد بينا وأوضحنا موقف الشيعة في هذا المجال ضمن مقدمة الجزء الخامس من كتاب « أصول الفلسفة ورؤية المذهب الواقعي » .

أهم المذاهب الكلامية - كما تقدّمت الإشارة - هي : الشيعة ، والمعتزلة ، والأشاعرة والمرجئة ، والبعض يعتبر مذهب الخوارج والباطنية (الإسماعيلية) من مذاهب علم الكلام الإسلامي^(١) .

ولكن في نظرنا لا يمكن اعتبار أيّ من هذين المذهبين من المذاهب الإسلامية في الكلام ، أمّا الخوارج فهم رغم أنهم جهرُوا بعقائد خاصة بهم في أصول الدين ، ومن المحتمل أن أول مسائل أصول الدين قد طرحت من قبلهم .

بمعنى أنهم جاءوا بتقسيم العقائد في مورد الإمامة وقالوا بكفر الفاسق ، واعتبروا المبتكر لتلك العقائد كافراً ؛ غير أنهم :

أولاً : لم يوجدوا مدرسة فكرية واستدلالية مستقلة ، وبتعبير آخر : فهم لم يبدعوا نظاماً فكرياً في دنيا الإسلام .

وثانياً : في نظرنا كشيرة أن للخوارج انحرافات فكرية بلغت حدّاً يُشكّل معه اعتبارهم في زمرة المسلمين ، الأمر الذي جعل من السهل انقراض الخوارج ، إلّا فرقة منهم هي « الأباضية » ، التي تراوح وضعها بين مدّ وجزر ، وكانت الأباضية أكثر فرق الخوارج اعتدالاً ، ولهذا فهي لم تنقرض حتى الآن .

والباطنية ، أيضاً ، كانت لهم مداخلات وتصرفات في الثقافة الإسلامية انطلاقاً من أفكارهم عن « الباطن » ، بحيث يمكن القول بأنهم قلبوا الإسلام رأساً على عقب ، وذلك بدليل أن مسلمي العالم يرفضون اعتبارهم جزءاً من الفرق الإسلامية .

(١) مذاهب الإسلاميين، عبد الرحمن بدوي ج ١ ص ٣٤ .

قبل ما يقرب من ثلاثين سنة تم تأسيس «دار التقريب بين المذاهب الإسلامية» في القاهرة ، وقد ضمت ممثلاً لكل من المذاهب : الشيعة الإمامية ، والزيدية والخنفية ، والشافعية ، والمالكية ، والحنبلية ؛ وقد بذل الإسماعيليون جهوداً حثيثة كي يوفدوا ممثلاً عنهم الأمر الذي لم يحظ بالقبول من المسلمين كافة .

والباطنية - بالرغم من انحرافاتهم الكثيرة ، فهم - على خلاف الخوارج الذين لم يمتلكوا مدرسة ونظاماً فكرياً خاصاً - قد تمتعوا بمدرسة كلامية وفلسفية تستحق الاهتمام نوعاً ، وقد ظهر في أوساطهم شخصيات فكرية ذات أهمية وتذكر لهم كتب قيمة نوعاً ، وقد أولى بعض المستشرقين مؤخراً عناية تذكر بأفكار الباطنية وآثارهم .

من جملة الشخصيات الإسماعيلية الشهيرة ناصر خسرو العلوي الشاعر الفارسي المعروف والمتوفى سنة ٨٤١ هـ - وله كتب معروفة ومشهورة منها « جامع الحكمين » و« وجه الدين » و« مائدة الإخوان » .

ومن جملة الشخصيات المعروفة أبوحاتم الرازي المتوفى سنة ٣٣٢ هـ صاحب كتاب « أعلام النبوة » وأبوعقوب السجستاني صاحب كتاب « كشف المحجة » المتوفى في النصف الثاني من القرن الرابع ، وقد طبعت الترجمة الفارسية لهذا الكتاب مؤخراً .

وإحدى الشخصيات الإسماعيلية المعروفة حميد الدين كرمانى تلميذ أبي يعقوب السجستاني ، وقد ألف في (الإسماعيلية) كتباً كثيراً ، وشخصية أخرى هو : أبوحنيفة النعمان بن ثابت المعروف بالقاضي النعمان ، ويعرف أيضاً بـ « أبي حنيفة الشيعي » الإسماعيلي التبعة ، وله معرفة واطلاع واسعين في الفقه والحديث ، وقد طبع كتابه المعروف « دعائم الإسلام » منذ سنوات بعيدة بالطباعة الحجرية في طهران .

الدرس الثالث

المعتزلة (١)

نبدأ بحثنا بفرقة المعتزلة ، لسبب نوضحه فيما بعد .

ظهرت فرقة المعتزلة أواخر القرن الأول الهجري ، أو أوائل القرن الثاني ، ومن البديهي القول : إنَّ علم الكلام شأنه شأن بقية العلوم الأخرى أخذ بالتوسع والتكامل تدريجاً .

نعرض أولاً لأصول عقائد المعتزلة بشكل جدولي (مفهرس) ، أو بعبارة أفضل ، نذكر المميزات الأصلية للمدرسة المعتزلية ، ثم نتحدث عن شخصيات المعتزلة المعروفة مع الإشارة إلى السير التاريخية لهؤلاء القوم . وبعدها نبين مسار التحولات العقائدية في فكر المعتزلة .

المسائل التي بحثها المعتزلة كثيرة، وهي لا تنحصر في الأمور الدينية المحضّة التي يجب الإيمان والاعتقاد بها حسب وجهة نظرهم ، إذ تشمل أيضاً المسائل الطبيعية ، والاجتماعية ، والإنسانية والفلسفية التي لا تتعلق مباشرة بالمسائل الإيمانية ، لكنها طبعاً ترتبط بنحو ما بالمسائل الإيمانية ، وفي عقيدة المعتزلة أنَّ التحقيق في المسائل الإيمانية بدون التحقيق في مثل هذه المسائل أمر غير يسير .

يعتبر المعتزلة خمس مسائل من أصول الاعتزال :

أ - التوحيد : بمعنى عدم التكثر والصفات .

ب - العدل : بمعنى أن الله عادل وليس بظالم .

ج - الوعد والوعيد بمعنى أن الله وعد عباده بالثواب على الطاعة ، وأوعدهم بالعقاب على المعصية ، وكما أن الوعد للمطيعين لا يتخلف ، كذلك فالوعيد لا يتخلف عن العاصين ، لكن العفو ميسر فقط في الوقت الذي يتوب فيه العبد ؛ ولا تتحصل المغفرة أبداً بدون أن تتحقق التوبة .

د - المنزلة بين المنزلتين : بمعنى أن الفاسق (مرتكب الكبيرة كشرب الخمر والزنى أو الكذب وأمثالها) ليس بمؤمن وليس بكافر ، الفسق حالة بين الكفر والإيمان .

هـ - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر : للمعتزلة نظرة خاصة في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي هذه :

أولاً : لا تنحصر طريق معرفة المنكر والمعروف بالشرع ، فالعقل قادر بصورة مستقلة على تمييز قسم من المنكر والمعروف في أقل تقدير .

ثانياً : لا يشترط وجود الإمام للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهي وظيفة عموم المسلمين سواء وجد الإمام والقائد أولاً ، وأن بعض مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فقط تقع على عاتق الأئمة وقادة المسلمين ، من قبيل إقامة الحدود الشرعية وحفظ حدود الدولة الإسلامية وسائر الأعمال الحكومية .

وقد أفرد بعض المتكلمين من المعتزلة لهذه الأصول الخمسة كتباً مستقلة ككتاب « الأصول الخمسة » للقاضي عبد الجبار المعتزلي المعاصر للصاحب بن عباد ، والسيد المرتضى علم الهدى .

وحين يُلاحظ أن أصلي التوحيد والعدل وحدهما يمكن اعتبارهما جزءاً من المسائل الإيمانية والاعتقادية فالأصول الثلاثة الأخرى هي من تعريف وتحديد المدرسة المعتزلية فقط ، وحتى أصل العدل أيضاً - ولو أنه من المسلمات القرآنية ومن

ضروريات الدين كونه جزءاً من الأصول الاعتقادية - غير أنه من ناحية اعتباره جزءاً من الأصول الخمسة جاء ليقرر بأنه من تحديد مدرستهم ، وإلا فاصل العلم وأصل القدرة (أي أن الله عالم وقادر) هما أيضاً من ضروريات الإسلام وجزء من المسائل العقائدية .

وفي مذهب الشيعة أيضاً يعتبر العدل واحداً من الأصول العقائدية الخمسة ، وطبعاً هنا يرد السؤال التالي : ما هي الخصوصية التي جعلت أصل العدل معدوداً كجزء من الأصول العقائدية في حال أنه واحدة من صفات الله ، فالله تعالى عادل وعالم وقدير وحيّ ومدرك وسميع وبصير ، وهذه كلها يجب الاعتقاد بها أيضاً ، إذاً بماذا تميز « العدل » وحده من هذه كلها ؟ .

الجواب : أنه ليس للعدل أي امتياز عن سائر الصفات ، وإنما ذكره متكلمو الشيعة كجزء من الأصول الاعتقادية عندهم لأنّ الأشاعرة - الذين يشكلون أكثرية أهل السنة - ينكرون هذا الأصل ، في حين أنهم لا ينكرون باقي الصفات ، كالعلم والحياة والإرادة و . . . ، ولهذا فالاعتقاد بالعدل يعدّ جزءاً من المعتقدات المحددة عند الشيعة ، كما أنه جزء من المعتقدات المحددة عند المعتزلة .

تشكل هذه الأصول الخمسة المذكورة الخطوط الأساسية للمدرسة المعتزلية الكلامية ، وإلا فكما سبق القول ، فللمعتزلة معتقدات خاصة لا تنحصر في هذه الأصول الخمسة ، إذ لهم عقائد خاصة في الكثير من مسائل الإلهيات ، والطبيعيات والاجتماعيات ، والإنسانيات ، ليس الآن مجال ذكرها .

التوحيد

نبدأ بحثنا من التوحيد : وله مراتب وأقسام توحيد الذات ، توحيد الصفات ، التوحيد في الأفعال ، التوحيد في العبادة .

توحيد الذات : يعني أنّ ذات الخالق واحدة ، ليس لها مثيل ولا شبيه ، وكل ما عداه مخلوقات له ، ودونه في درجات ومراتب الكمال ، بل إنّها ليست قابلة للقياس عليه ، وتبين التوحيد الذاتي في الآية الكريمة : ﴿ ليس كمثله شيء ﴾ والآية ﴿ لم يكن له كفواً أحد ﴾ .

توحيد الصفات : يعني أنّ صفات الله من قبيل العلم ، والقدرة ، والحياة ، والإرادة ، والإدراك والسمع والبصر ، ليست حقائق مغايرة لذات الخالق ، بل هي عين ذاته تعالى . بمعنى أنّ ذات الخالق تعالى بنحو تصدق عليه هذه الصفات ، أو بكلام آخر : بنحو تترتب آثار هذه الصفات عليه تعالى .

التوحيد في الأفعال : يعني أنّه ليست كل الذوات فقط بل كل الأفعال (حتى أفعال الإنسان) هي بمشيئة الله وإرادته ، وبحسب مشيئة ذاته المقدسة .

التوحيد في العبادة : يعني أنّه لا أهلية ولا استحقاق لأي موجود بالعبادة والطاعة ، سوى لذات الخالق والعبادة لغير الله تساوي الشرك والخروج عن دائرة التوحيد الإسلامي .

وبالنظر إلى سائر أقسام التوحيد ، فالتوحيد في العبادة يختلف عنها ، ذلك أنّ تلك الأقسام الثلاثة الأخرى مرتبطة بالله تعالى ، وهذه مرتبطة بالعباد ؛ وبعبارة أخرى : إنّ وحدانية الذات وكونها منزّهة عن المثل والشبيه ، والوحدانية في الصفات ، والوحدانية في الفاعلية ، كلها من شؤون صفات الله تعالى ، أمّا التوحيد في العبادة ، فيعني لزوم عبادة الواحد ، إذاً فالتوحيد في العبادة هو من شؤون العباد ، لا من شؤون الله .

ولكن الحقيقة هي أنّ التوحيد في العبادة هو أيضاً من شؤون الله ، ذلك أنّ التوحيد في العبادة يعني وحدانية الله في استحقاق المعبودية ، فهو الوحيد المعبود بحق وكلمة لا إله إلا الله تشتمل على كل مراتب التوحيد وبالطبع فإنّ المفهوم الأولي لها إنّما هو التوحيد في العبادة .

توحيد الذات والتوحيد في العبادة جزء من الأصول الأولية للعقائد الإسلامية بمعنى أنّ أي خلل في اعتقاد أي شخص بأحد هذين الأصلين يخرج عن دائرة المسلمين ، وليس بين المسلمين أحد يخالف هذين الأصلين .

ادّعت الفرقة الوهابية مؤخراً - وهي من أتباع محمد بن عبد الوهاب ، الذي هو من أتباع ابن تيمية الحنبلي الشامي - أنّ جزءاً من عقائد المسلمين مثل الاعتقاد بـ « الشفاعة » ، وبعض أعمال المسلمين مثل التوسل والاستمداد من الأنبياء

والأولياء مضادة لأصل التوحيد في العبادة ، ولكن سائر المسلمين لا يرونها منافية للتوحيد في العبادة .

واختلاف الوهابية عن سائر المسلمين في هذا لا يتعلق بأن الموجود الوحيد المستحق للعبادة هو الله أو غيره (أي كالأنبياء والأولياء مثلاً وأنهم يستحقون العبادة) لا ، فمن هذه الناحية لا شك أنه لا عبادة لغير الله ، بل الخلاف هو : هل هذه الاستشفاعات والتوسلات عبادة أم لا ؟ فالنزاع هنا صغروي لا كبروي ، وقد ردّ علماء الإسلام رأي الوهابيين بالبيانات والأدلة المبسطة .

توحيد الصفات هو مورد للاختلاف أيضاً بين المعتزلة والأشاعرة ، فالأشاعرة ينكرونه والمعتزلة يؤيدونه ، والتوحيد في الأفعال أيضاً مورد للاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة ، بفارق أن الاختلاف هنا معكوس بمعنى أن الأشاعرة يؤيدون التوحيد في الأفعال والمعتزلة ينكرونه .

لهذا فإن قول المعتزلة بأنهم أهل التوحيد ، وأن التوحيد من أصولهم الخمسة إنما يقصدون به توحيد الصفات لا توحيد الذات ولا التوحيد في العبادة (ذلك أن هذين القسمين من التوحيد ليسا مورد خلاف) ولا التوحيد في الأفعال أيضاً ، لأن المعتزلة - أولاً - : ينكرون التوحيد في الأفعال ، وثانياً : فعقيدتهم بشأن التوحيد الأفعالي تبين أنه يندرج تحت عنوان « أصل العدل » الذي يعدونه الأصل الثاني من أصولهم الخمسة .

وهكذا افترق الأشاعرة والمعتزلة في باب توحيد الصفات والتوحيد في الأفعال حول قطبين متنافرين ، فالتزيم المعتزلة طرف توحيد الصفات وأنكروا التوحيد في الأفعال والأشاعرة بالعكس ، وأورد كل منهما استدلالاته على هذا الأساس . وستحدث عن هذين القسمين من التوحيد في الفصل الخاص بعقائد الشيعة الخاصة .

الدرس الرابع

المعتزلة (٢)

أصل العدل

أشرنا في الدرس الماضي بشكل إجمالي إلى الأصول الخمسة عند المعتزلة ، وأعطينا بعض التوضيحات بخصوص الأصل الأول منها ، أي : أصل التوحيد ، والآن جاء دور الأصل الثاني وهو أصل العدل .

من الواضح أنه لا تنكر أي من فرق المسلمين العدل كصفة من الصفات الإلهية ، ولم يقل أحد بأن الله ليس عادلاً . فاختلاف المعتزلة عن الأشاعرة يكمن في تفسير وتوجيه مفهوم العدل . فللأشاعرة تفسير خاص بالعدل يساوي عند المعتزلة إنكاراً للعدل ، أما الأشاعرة بدورهم فيأبون أن يقال عنهم بأنهم منكرون أو مخالفون للعدل .

وعقيدة المعتزلة في شأن « العدل » هي أن بعض الأفعال عادل بذاته ، وأن بعضها الآخر ظالم بذاته ، فمثلاً ثواب المطيع وجزاء العاصي عدل في حد ذاته ، والله عادل ، أي : هو يثيب المطيع ، ويعاقب العاصي ، ومحال أن يأتي بضد هذا العمل .

كما أن معاقبة المطيع وإثابة العاصي ظلم في حد ذاته ، ومحال أن يرتكبه الله .

والأمر كذلك في خلق الإنسان مجبوراً على المعصية ، أو مسلوب القدرة ، فخلق المعصية - إذ ذاك - يكون بيده ، ومعاقبته عليها ظلم ، والله لا يظلم أبداً . فالظلم قبيح على الله وغير جائز وهو مخالف للشأن الرباني .

لكن الأشاعرة يعتقدون ، أنه ما من عمل هو في حد ذاته عدل ، وما من عمل هو في حد ذاته ظلم ، وما يفعله الله هو عين العدل ، فلو فرض أن عاقب الله المطيع وأثاب العاصي فعمله هو عين العدل ، وكذلك الأمر لو خلق العباد مسلوب القدرة وأجرى المعصية بين أيديهم ، فعصوا ، فعاقبهم ، فليس عمله في حد ذاته ظلماً ، فلو فرضنا أن الله فعل ذلك فعمله أيضاً هو عين العدل :

« خسرو وأسوأ ما فعل حلوا المذاق فلا تسئل »

المعتزلة - من هذه الجهة ، وشأنهم القول بالعدل - ينكرون التوحيد في الأفعال ، ويقولون إن مقتضى التوحيد في الأفعال هو أن لا يكون البشر أنفسهم خالقين لأفعالهم ، بل الله هو خالقها ، ونحن إذ نعلم أن البشر في الآخرة يثابون ويعاقبون من قبل الله ، إذاً ، فإن كان الله هو خالق الأفعال ، وفي الوقت نفسه يعاقب البشر ويشيهم على ما لم يفعلوه ، بل على ما فعله هو ، يكن فعله ظلماً ومناقضاً للعدل الإلهي ؛ فالمعتزلة إذاً يعتبرون التوحيد في الأفعال مناقضاً لأصل العدل .

ومن هذا الوجه قال المعتزلة بأصالة الحرية والاختيار عند الإنسان ودافعوا عن رأيهم هذا بشدة ، على خلاف الأشاعرة الذين ينكرون الحرية والاختيار عند البشر .

وبعد أن طرح المعتزلة أصل العدل بمعنى أن بعض الأفعال في حد ذاتها عدل ، وبعضها في حد ذاته ظلم ، وأن العقل يحكم بحسن العدل ، وبوجوب القيام به ، وأن الظلم قبيح ، ولا يجب القيام به - طرحوا أصلاً كلياً يمتلك هامشاً أوسع هو أصل الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال ، فمثلاً : الصدق ، والأمانة والعفة ، والتقوى حسنة في ذاتها ؛ والكذب ، والخيانة ، والفحش ، واللامبالاة قبيحة في ذاتها إذاً فالأعمال في ذاتها ، وقبل أن يحكم الله في شأنها تمتلك حسناً ذاتياً أو قبحاً ذاتياً .

وهذا أوصلهم إلى أصل آخر بشأن عقل الإنسان وهو أن عقل الإنسان مستقل في إدراك حسن الأشياء وقبحها ، أي : إنَّ العقل يستطيع حتى مع قطع النظر عن بيان الشارع - أن يدرك حسن بعض الأفعال وقبحها ، وهذا أيضاً مما يخالف رأي الأشاعرة .

وقد جرّت مسألة الحسن والقبح الذاتيين ، واستقلال العقل التي يلتزمها المعتزلة وينكرها الأشاعرة مسائل كثيرة ، بعضها يتعلق بالإلهيات وبعضها بالإنسان ، من قبيل : هل أفعال الله مغيّة - وبكلام أشمل - : هل لله في خلق الأشياء وإبداعها هدف وغرض ، أم لا ؟ .

قال المعتزلة : إن لم يكن في الفعل هدف وغرض فهو قبيح ومحال عقلاً .

وماذا عن تكليف ما لا يطاق ؟ هل يمكن لله أن يكلف العبد بفعل يفوق طاقته ؟ .

يعتقد المعتزلة أن هذا أيضاً قبيح ومحال .

للمؤمن قدرة على الكفر ، أم لا ؟ وهل يملك الكافر قدرة على الإيمان أم لا ؟ يرد المعتزلة على هذا بالإيجاب ، ذلك بأنّه لو لم يكن للمؤمن قدرة على الكفر أو للكافر قدرة على الإيمان ، فإثابة الأول وعقابه الثاني قبيحان . وللأشاعرة في كل هذه المسائل وجهة نظر مختلفة عن المعتزلة .

الوعد والوعيد

الوعد بمعنى التبشير بالثواب ، والوعيد بمعنى التهديد بالعقاب ، والمعتزلة يعتقدون أنّ الله يعمل في بشاراته ووعوده بمقتضى قوله : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلِفُ الْمِيعَادَ ﴾ فلا يمكن لوعده أن يتخلف بل يستحيل أن يخلف وعده (وهذا مورد اتفاق المسلمين وإجماعهم) كذلك في مجال العقاب أيضاً فهو لا يتخلف ؛ وعلى هذا فتهام الوعيد الذي ورد بحق الفساق والفجار - أي عقاب الظالم كذا ، والكاذب كذا ، وشارب الخمر كذا - لن يتخلف عملياً ، ما لم يكن الفاعل قد تاب في الدنيا ، وعلى هذا فالمغفرة بدون توبة محال .

ويعتقد المعتزلة أن المغفرة بدون توبة تستلزم إخلاف الوعيد ، وهو مثل إخلاف الوعد قبيح ومحال . من هنا ترتبط عقيدة المعتزلة الخاصة بالوعد والوعيد بمسألة المغفرة ، وهي ناشئة من عقيدتهم في الحسن والقبح العقليين .

المنزلة بين المنزلتين

جاء اعتقاد المعتزلة بأصل المنزلة بين المنزلتين على أثر عقيدتين متضادتين كانتا قد ظهرت في العالم الإسلامي بخصوص كفر وإيمان الفساق ؛ وكان الخوارج أول من صرح بأن ارتكاب الكبيرة يخالف الإيمان ويساوي الكفر ، فمرتكب الكبيرة - إذاً - كافر .

وكما نعلم فإن الخوارج قد ظهوروا إثر حادثة « التحكيم » في حرب صفين ، فكان ظهورهم في النصف الأول من القرن الأول الهجري ، في حدود سنة ٣٧ هجرية ، معاصرين لخلافة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

وقد جاء في نهج البلاغة أن أمير المؤمنين (عليه السلام) ناقشهم في هذه المسائل ، وأبطل دعواهم بأدلة متعددة ؛ وكان الخوارج بعد أمير المؤمنين يعارضون الخلفاء في تلك الأزمان ، وكانوا من أهل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ومن أهل التكفير والتفسيق ، وحيث إن غالب خلفاء العصر كانوا من مرتكبي الكبائر ، فإن الخوارج كانوا يرمونهم بالكفر ، ومن هنا اتخذ الخوارج دائماً جهة المعارضة السياسية للحكام .

وقد ظهر فريق آخر (أو أن السياسة أوجدته) عرف باسم المرجئة ، وقد وقفوا موقفاً معارضاً للخوارج من حيث قيمة وحجم تأثير الذنب ، فقالوا : إن أساس العمل هو أن الإنسان المرتبط من جهة العقيدة والإيمان بالقلب ، هو مسلم ، فإن كان الإيمان - وهو عمل قلبي - صحيحاً ، فلا مانع أن يكون عمل الإنسان الفاسد أو ارتكاب القبيح مكفراً عنه بالإيمان .

كان رأي المرجئة هذا لصالح الحكام ، إذ أدى : إلى أن لا يعير الناس اهتماماً كبيراً لفسق الحكام وفجورهم ، واعتبروهم - مع كل سيئاتهم - من أهل الجنة وكان المرجئة يقولون بصريح القول : « إن الحاكم مهما تعددت ذنوبه يبقى على

مقامه ، وطاعته واجبة والصلاة خلفه صحيحة » وهذا يفسّر لماذا كان خلفاء الجور يوفرون الحماية للمرجئة . وكانوا يقولون : إنّ الفسق والذنب - ولو كانا كبيرتين - لا يضران بالإيمان ، فمرتكب الكبيرة عندهم إذاً مؤمن غير كافر .

أبرز المعتزلة في هذا الصدد اعتقاداً « وسطاً » ، فقالوا : إنّ مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر ، بل هو في برزخ بينهما ، وسَمّوا هذه المرحلة المتوسطة بـ « المنزلة بين المنزلتين » .

قيل إنّ أول من أظهر هذه العقيدة هو « واصل بن عطاء » تلميذ الحسن البصري ، فقد كان واصل يوماً في مجلس أستاذه إذ طرح عليه سؤال عن هذه المسألة التي كانت مورد اختلاف بين المرجئة والخوارج ، وقبل أن يجيب الحسن قال واصل : اعتقادي أنّ أهل الكبائر فسقة لا كفّار .

وبعد أن انفض المجلس (وهناك قول بأنّ الحسن البصري أخرجه) انحاز واصل جانباً ، وراح ينشر رأيه ويوضحه ، والتحق به أخوزوجته عمرو بن عبيد . وعندها قال الحسن : « اعتزلَ عَنَّا » ويعني أنّ واصلًا افترق عَنَّا . وهناك قول آخر يفيد أنّ الحضور قالوا : « اعتزلّا قول الأئمة » ، أي إن واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد افترقا عن قول مجموع الأئمة ، وإنهما اخترعا قولاً ثالثاً .

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أيضاً من ضروريات الإسلام ومورد إجماع وإتفاق عموم المسلمين ، والاختلافات الموجودة تعود إلى حدودهما وشروطهما ، فالخوارج لا يقيدونها بأي شرط ، ويعتقدون أنّه يجب القيام بهذين الفرضين في كل الحالات ، بينما يرى آخرون في احتمال تأثيرهما وعدم ترتب المفسدة المستمرة شرطاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، غير أنّ الخوارج لا يقولون بهذين الشرطين .

وكذلك فإنّ البعض يرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عمل قلبي ولساني صرف بمعنى أنّ على الإنسان أن يحب المعروف ويكره المنكر في قلبه وأن يبين محاسن المعروف ومساوئ المنكر بلسانه ، فيما يرى الخوارج أنّه يجب القيام بالعمل

عند اللزوم ، واستخدام اليد ، فعند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب الخروج بالسيف .

وفي المقابل ، وجد فريق يقول بتقييد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروط مشددة ، وأنه لا ينبغي تجاوز حدّ القلب واللسان ، ومن هؤلاء أحمد بن حنبل ، وفي عقيدة هذا الفريق أنّ الثورة الدموية لمواجهة المنكرات غير جائزة .

إستحسن المعتزلة وضع شروط للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكنهم لم يحصروهما باللسان والقلب فقالوا بأنّه إذا شاعت المنكرات ، أو ظلمت الحكومة الناس ، وجب على المسلمين تجهيز القوى والثورة

فعقيدة المعتزلة الخاصة في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي القيام في وجه المفسد خلافاً لأهل الحديث وأهل السنة ، كما أنّ الخوارج يرون مثل هذه النظرية ، مع التفاوت الذي أشرنا إليه .



المعتزلة (٣)

أفكار وآراء المعتزلة

ما ذكرناه في الدرسين الماضيين ، يتعلق بأصول مدرسة المعتزلة ، ولكن كما ذكرنا فإن المعتزلة قد طرحوا مسائل كثيرة ، ودافعوا عنها ، بعضها يتعلق بالإلهيات وبعضها بالاجتماعيات وبعضها الآخر بالإنسان .

بعض مسائل الإلهيات يتعلق بأمور عامة ، وبعضها بالإلهيات بالمعنى الأخص . طبعاً فإن المقصد من هذه المسائل عند المعتزلة - شأنهم شأن سائر المتكلمين - يتعلق بالإلهيات بالمعنى الأخص ، وهي تلك التي تقع مدار البحث في دراسة العقائد ، ومسائل الأمور العامة هي من باب المقدمة . كذلك فإن البحث في الطبيعيات يأخذ عند المتكلمين طابع المقدمات ، بمعنى أن المتكلمين يبحثون في الطبيعيات لفتح طريق لإثبات أصل ديني ، أو طريق لحل أحد الإشكالات . ونحن هنا نعرض جدولاً مختصراً . لما أشرنا إليه ونبدأ بالإلهيات :

الإلهيات

- أ - توحيد الصفات .
- ب - العدل .
- ج - كلام الله مخلوق (الكلام صفة للفعل لا للذات) .

- د - أفعال الله معللة بالأغراض (كل ما يفعله الله لفائدة ونتيجة) .
هـ - المغفرة غير ممكنة بدون التوبة (أصل الوعد والوعيد) .
و - لا قديم سوى الله تعالى (الفلاسفة وحدهم يخالفون هذه النقطة) .
ز - تكليف ما لا يطاق محال .
ح - أفعال العباد ليست مخلوقة لله بأي وجه ، والمشية الإلهية لا تتعلق بأفعال العباد .
ط - العالم حادث (وهنا يخالف الفلاسفة المتكلمين) .
ي - رؤية الله غير ممكنة لا في الدنيا ولا في الآخرة .

الطبيعيات

- أ - الجسم مركب من ذرات لا تتجزأ .
ب - الرائحة : عبارة عن ذرات منتشرة في الفضاء .
ج - الطعم : ليس سوى الذرات التي تترك أثراً على اللسان .
د - الضوء ذرات تنتشر في الفضاء .
هـ - تداخل الأجسام ببعضها غير مستحيل (هذا الاعتقاد ينسب إلى بعض المعتزلة) .
و - الطفرة ليست مستحيلة (هذا الاعتقاد ينسب إلى بعض المعتزلة أيضاً) .

مسائل الإنسان

- أ - الإنسان حرّ ومختار وليس مجبراً ، (هذه المسألة ومسألة خلق الأفعال ومسألة العدل الإلهي ترتبط ببعضها) .
ب - الاستطاعة (للإنسان قبل الفعل قدرة على الفعل والترك) .
ج - المؤمن قادر على الكفر والكافر قادر على الإيمان .
د - الفاسق ليس مؤمناً ولا كافراً .
هـ - العقل يستقل بإدراك بعض المسائل (بدون حاجة لبيان الشرع مسبقاً) .

- و - عند تعارض العقل مع النقل يقدم العقل .
ز - يمكن تفسير القرآن بالعقل .

المسائل الاجتماعية والسياسية

- أ - يجب القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى ولو استلزم الخروج بالسيف .
ب - إمامة الخلفاء الراشدين بالترتيب الذي جرت عليه صحيحة .
ج - علي (ع) أفضل من الخلفاء الذين كانوا قبله (هذه عقيدة بعض المعتزلة لا جميعهم أمّا قدماءهم - باستثناء واصل بن عطاء - كانوا يقولون بأفضلية أبي بكر ، لكن أغلب المتأخرين منهم يقولون بأفضلية علي (ع)) .
د - نقد الصحابة ودراسة أعمالهم جائزان .
هـ - تحليل أسلوب عمل عمر السياسي وأسلوب علي (ع) والمقارنة بينهما .
هذا الذي ذكرناه نموذج للمسائل التي طرحها المعتزلة ، ولهم مسائل أخرى بالطبع ، وقد اختلف المعتزلة في بعض هذه المسائل مع الفرق التالية : الأشاعرة ، والفلاسفة ، والشيعة ، والخوارج ، والمرجئة .
لم يسلم المعتزلة بأي وجه من الوجوه بالفكر اليوناني والفلسفة اليونانية - التي عرفها العالم الإسلامي إبان أوج صعود المعتزلة - ، بل إنهم كتبوا في ردّها ونقد فلاسفتها بكل أمانة ، وأبرزوا آراءهم .
إنّ النقاش بين الفلاسفة والمتكلمين انتهى إلى مصلحة علم الكلام ، كما إلى مصلحة الفلسفة في آن ، بمعنى أنّه دفع بكليهما إلى الأمام ، كما أنّه في آخر المطاف قارب بينهما كذلك ، بحيث لم يتبقّ اختلاف في وجهات النظر بينهما سوى في مسائل معدودة وتوضيح هذا الأمر ، وما هي الخدمات التي قدمها علم الكلام للفلسفة ، أو العكس ، وأصلاً ، ما هو التفاوت الأساسي بين الفلسفة والكلام ، أمور خارجة عن نطاق هذا الدرس .

المسار التاريخي والتطوري

بديهي أن هذه المسائل لم تطرح في فترة زمنية واحدة وعلى يد شخص واحد ، بل إنها جاءت بالتدريج وبواسطة العديد من الأشخاص ، وأدت إلى توسع علم الكلام .

من بين المسائل التي أشرنا إليها ، يظهر أن أقدمها هي مسألة الجبر والاختيار التي تبني المعتزلة جانب الاختيار منها ، وهذه المسألة قد طرحها القرآن نفسه ، بمعنى أن القرآن قد طرح هذه المسائل بشكل يدعو إلى التفكير .

ففي جانب نرى أن بعض الآيات قد صرحت بأن الإنسان حرّ مختار ، ولا وجود لأي لون من ألوان الجبر في العمل ، وفي جانب آخر تصرح بعض الآيات بأن كل شيء يخضع لمشيئة الله وإرادته .

وهذا ما أدّى إلى توهم أن هناك تناقضاً بين هاتين المجموعتين من الآيات ، لهذا أول بعض المسلمين آيات الاختيار وقالوا بالجبر وآخرون أولوا آيات المشيئة والإرادة (القضاء والقدر) وقالوا بالإختيار؛ وكان هناك فريق ثالث، يقولون بأنهم لا يرون أي تناقض أو تباين بين هاتين المجموعتين من الآيات^(١).

وزيادة على ذلك ، فإن في كلمات عليّ (عليه السلام) الكثير من الموارد التي بحثت في الجبر والاختيار وعلى هذا فإن طرح بحث الجبر والاختيار جاء معاصراً للإسلام نفسه ، أما وجود الفرق الإسلامية وصف الآراء مقابل بعضها البعض ، وانقسامها إلى مجموعتين : جبرية وغير جبرية ، فقد جرى في النصف الثاني من القرن الأول .

يقال إن فكرة الإختيار قد طرحت لأول مرة بواسطة غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ، فيما كان بنو أمية يميلون إلى نشر فكرة الجبر بين الناس لأجل الاستفادة منها في السياسة . فبنو أمية كانوا يبررون حكمهم الظالم ، ويفرضون أنفسهم على الناس تحت ستار أن كل شيء من الله : « آمنا بالقدر خيره وشره » ولهذا فإنهم

(١) بحثنا في هذا الموضوع بالتفصيل في كتاب (الإنسان والقدر) .

كانوا يطعنون بكل فكر يحمل معنى الاختيار والحرية للإنسان ، ولهذا السبب قتلوا غيلان الدمشقي ومعبد الجهني ، وقد سمي الذين تبنا الاختيار في تلك المرحلة بـ « القدرية » .

مسألة « كفر الفاسق » وقعت - قبل مسألة الجبر والاختيار - مورداً للبحث والقييل والقال ، ذلك لأن هذه المسألة طرحت من قبل الخوارج في النصف الأول من القرن الأول الهجري في زمن خلافة علي (عليه السلام) ؛ لكن الخوارج لم يدافعوا عن نظريتهم بأسلوب المتكلمين ؛ بل فقط ، عندما طرحت بين المعتزلة ، وأدى طرحها إلى ظهور نظرية « المنزلة بين المنزلتين » اتخذت هذه المسألة اللون الكلامي تلقائياً .

ومسألة الجبر والاختيار أدت بدورها ، وتلقائياً إلى بحث مسائل العدل ، والحسن والقبح الذاتيين والعقليين ، وكون أفعال الله معللة بالغرض ، واستحالة التكليف بما لا يطاق ، وأمثالها .

في النصف الأول من القرن الثاني الهجري أبرز رجل يدعى الجهم بن صفوان عقائده الخاصة في موضوع صفات الله . ويدعي المؤرخون للمل والخل أن مسألة التوحيد في الصفات بمعنى أن الصفات ليست مغايرة للذات الإلهية والتي يسميها المعتزلة - على الخصوص - أصل التوحيد ، وكذلك مسألة نفي التشبيه بمعنى أنه تعالى لا يشبه خلقه من أي وجه (أصل التنزيه) ، كلاهما كانا من إبداع الجهم بن صفوان أول الأمر ، وأتباعه فيهما سموا بالجهمية .

فكما أن المعتزلة اتبعوا القدرية في القول بالاختيار ، اتبعوا الجهمية في اعتقاد « التوحيد » و « التنزيه » والجهم بن صفوان نفسه كان جبرياً . وقد رد المعتزلة ما كان يعتقد الجهم من الجبر ، لكنهم قبلوا عقيدته في التوحيد .

وبناء على هذا النقل ، يكون المعتزلة في أصليين أساسيين من أصولهم الخمسة أتباع فرقتين أخريين ، فاقتبسوا أصل التوحيد عن الجهمية ، وأصل العدل عن القدرية ، بل إن مدرسة المعتزلة في الحقيقة هي عبارة عن تحوّل وتكامل مع القدرية والجهمية .

يعتبر « واصل بن عطاء » رأس المعتزلة ، وهو الذي جعل من الاعتزال مدرسة قائمة ، وقد ذكرنا عنه سابقاً أنه كان تلميذاً للحسن البصري وأنه لنقاش جرى بينهما انفصل عن دروس الحسن ، وشكل مجلساً مستقلاً ، فقال عنه الحسن بهذه المناسبة : « اعتزل عنا » ، والمشهور أن هذه الحادثة كانت وراء تسمية أتباعه بالمعتزلة .

ولكن البعض يعتقد أن علّة التسمية أمر آخر ، وهو أن كلمة « المعتزلة » أطلقت ابتداءً على جماعة اختاروا الاعتزال والوقوف على الحياد في حربي الجمل وصفين ، مثل سعد بن أبي وقاص ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عمر .

وقد كان بعد ذلك أن طرح الخوارج مسألة « كفر وإيمان الفاسق » ، وانقسم المسلمون حيالها إلى فريقين ، واختار فريق طريقاً ثالثة هي طريق الحياد والاستقلال ، وهي تلك الطريقة التي استتبها أمثال سعد بن أبي وقاص في السياسة والمسائل الاجتماعية الحادة في زمانهم ، فهم قد استتبوا موقفاً متميزاً حيال مسألة فكرية ، ومن هذه الجهة سمّوا أيضاً بالمعتزلة ، واستمرت التسمية .

ولد واصل بن عطاء سنة ٨٠ هجرية وتوفي سنة ١٣١ هـ ، وقد كانت أبحاثه محدودة في مسائل نفي الصفات ، والاختيار ، والمنزلة بين المنزلتين ، والوعد والوعيد ، وإظهار الرأي في صدد بعض أوجه الخلاف بين الصحابة .

وقد جاء بعده عمرو بن عبيد وكان شقيقاً لزوجته واصل ، وقد عمل على توسيع وإكمال نظريات واصل . وجاء من بعده أبو الهذيل العلاف وإبراهيم النّظام ، ويعتبران كلاهما من شخصيات المعتزلة البارزة ، فقد أخذ علم الكلام على يدي هذين لوناً فلسفياً .

طالع أبو الهذيل كتب الفلاسفة وردّاً عليها ، وجاء النّظام بنظريات خاصة في الطبيعيات ، وهو الذي أبرز النظرية القائلة بأنّ الجسم يتشكل من ذرات .

توفي أبو الهذيل والنّظام كلاهما في القرن الثالث الهجري ، ويحتمل بقوة أن أبا الهذيل توفي سنة ٢٣٥ والنّظام سنة ٢٣١ .

وكان من شخصيات المعتزلة البارزة أيضاً ، الجاحظ ، الأديب والكاتب

المعروف ، صاحب كتاب « البيان والتبيين » ، الذي عاش في القرن الثالث الهجري .

لم يكن للمعتزلة في العصر الأموي علاقات جيدة مع عمّال الحكومة ، وفي أوائل الحكم العباسي انتهجوا سبيل الحياد بين الأطراف أمّا في - عصر المأمون - وكان من أهل الفضل والعلم والأدب والفلسفة - فقد أصبحوا محلاً لاهتمامه ؛ فالمأمون وبعده المعتصم والوائق قاموا بحماية المعتزلة بشدة ، وكانوا ثلاثتهم يدعون القول بالاعتزال .

وفي هذه المرحلة ، ثار بحث شديد الحرارة ، وتطايير شرره فغطى أنحاء العالم الإسلامي الواسع آنذاك ، وهو : هل كلام الله من صفات الفعل أو من صفات الذات ؟ .

وهل كلام الله حادث ، أو هو - مثل علم الله وقدرته وحياته - قديم ؟ .
وفي النتيجة : هل القرآن - الذي هو كلام الله - مخلوق وحادث أم هو قديم وغير مخلوق ؟

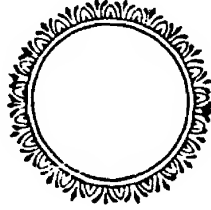
كان المعتزلة يرون أن كلام الله مخلوق ، فالقرآن إذاً مخلوق وحادث ، والاعتقاد بقديم القرآن كفر .

أمّا المخالفين للمعتزلة ، فكانوا على العكس يعتقدون بقديم القرآن وأنه غير مخلوق ، وقد أصدر المأمون قراراً بدعم المعتزلة ، قضى بتأديب كل من يعتقد بقديم القرآن ، وقد سجن الكثيرون وعذبوا جرّاء ذلك .

وقد تابع المعتصم والوائق سيرة المأمون ، وكان ممن تعرض للسجن في هذه المرحلة أحمد بن حنبل ، حتى جاء دور المتوكل ، فهال ضد المعتزلة ومال معه أكثر الناس ، فنكب المعتزلة وأنصارهم بالقمع والاستئصال ، وسالت الدماء وانتهكت الأعراض في هذه الفتنة ، وسمّى المسلمون هذه المرحلة بزمان « المحنة » .

بعد هذه المحنة ضعف شأن المعتزلة ، وخلا الميدان لمعارضيه من « أهل السنة » و« أهل الحديث » لكن هذا لم يمنع من ظهور شخصيات بارزة للمعتزلة في

فترات ضعفهم ، ومنهم أبو القاسم البلخي المعروف بالكعبي المتوفى سنة ١٣٧ ،
وأبو علي الجبائي المتوفى سنة ٣٠٣ ، وأبو القاسم الجبائي ابنه^(١) ، والقاضي
عبد الجبار المعتزلي المتوفى سنة ٤١٥ ، وأبو الحسن الخياط ، والصاحب بن عباد
والزنجشري المتوفى سنة ٨٣ ، وأبو جعفر الإسكافي .



(١) المشهور أنهما أبو علي وأبو هاشم ، والآخر والد الأول (المعرب) وفي الأصل الفارسي أنه أبو علي
الجبائي بالنون ، والظاهر أنه خطأ من الناسخ .

الشاعرة

اتضح من الدروس الماضية ، أن الأفكار التي قادت إلى نشوء مدرسة الاعتزال بدأت في النصف الثاني من القرن الأول الهجري ، وطريقة الاعتزال كانت في الحقيقة نوعاً من اعتماد المنطق والاستدلال في فهم وإدراك أصول الدين ، وبديهي أن الشرط الأول في طريقة كهذه هو الاعتقاد بحجية العقل وحرية واستقلاله .

وبديهي أيضاً أن عوام الناس ليسوا أهلاً للتعقل والتفكير والتحليل ، فهم يعتقدون أن « التدين » مساوٍ « للتعبد » والتسليم الفكري بظاهر الآيات والأحاديث ، وخاصة ما يعرفونه من أحاديث ، وأن كل عمل فكري واجتهادي إنما هو نوع من الطغیان والعصيان على الدين ، خصوصاً إذا كانت السياسة الحاكمة تدافع عن هذا التفسير الظاهري بناء على مصالحها ، وبالأخص إذا ما راح بعض علماء هذا الطراز من التفكير يروجون له ، وأكثر من ذلك إذا كان هؤلاء العلماء مؤمنين ومعتقدين واقعاً بظاهر إيمانهم فيمارسون التعصب والتصلب عملاً .

هذا وإن حملات الأخباريين على الأصوليين والمجتهدين ، وكذلك حملات بعض الفقهاء والمحدثين على الفلاسفة في العالم الإسلامي ، إنما تعود في جذورها إلى أمر كهذا .

كان للمعتزلة اهتمام عميق بفهم الإسلام والدعوة إليه وترويجه ، والدفاع

عنه ضد الدهرية واليهود والنصارى والمجوس والصابئة والمانيوية وغيرهم ، حتى إنهم أعدوا الدعاة وبعثوا بهم إلى أطراف العالم الإسلامي وأكنافه .

في هذا الوقت ، وباعتمادهم « لحسن الظاهر » ، استطاع « أهل الحديث » و« أهل السنة » أن يشكّلوا تهديداً للمعتزلة وأن يطعنوهم من الخلف ، حتى ضعف شأنهم وانقرضوا تدريجاً .

على هذا ، ففي بادئ الأمر ، أي حتى حدود أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري ، لم يكن هناك وجود لمدرسة معارضة للمعتزلة ، بالشكل الذي ظهرت به فيما بعد ، غير أنّ الخلاف مع المعتزلة بكل أشكاله تمحور حول هذا الموضوع ، وهو أنّ أفكار المعتزلة تخالف ظاهر الحديث والسنة .

كان رؤساء أهل الحديث أمثال مالك بن أنس وأحمد بن حنبل يعتبرون أساساً أنّ مجرد البحث والتساؤل ، والاستدلال في مسائل الإيمان حراماً . إذاً ، فأهل السنة لم يفتقروا إلى مدرسة كلامية تواجه المعتزلة وحسب ، بل كانوا ينكرون الكلام والتكلم أصلاً .

في حدود أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع الهجري وقع حدث جديد ، وهو ظهور شخص مفكر بارز أمضى سنوات في دراسة فكر الاعتزال على القاضي عبد الجبار المعتزلي ، وأحاط بفكر الاعتزال حتى غدا من أهل الرأي والاجتهاد فيه ، ثم انصرف عن مدرسة الاعتزال ومال إلى مذهب أهل السنة ، وحيث لم يخل هذا الشخص من نوع من النبوغ من جهة ، مع امتلاكه وتسليحه بفكر المعتزلة من جهة أخرى . فقد استطاع أن يقيم بناء أصول أهل السنة على أسس استدلالية خاصة ، وأن يعطيها صورة مدرسة ذات فكر دقيق نسبياً ، وذلك الشخص البارز هو أبو الحسن الأشعري المتوفى في حدود سنة ٣٣٠ هـ .

أبو الحسن الأشعري - وخلافاً للقدماء من أهل الحديث مثل أحمد بن حنبل - أجاز البحث والاستدلال والعمل بالمنطق في أصول الدين ، واستدل على ادّعائه بالقرآن والسنة ، وقد ألّف كتاباً بعنوان « رسالة في استحسان الخوض في

علم الكلام»^(١) .

ومن هنا انقسم أهل الحديث إلى مجموعتين : الأشاعرة ، وهم أنصار أبي الحسن الأشعري ، الذين أجازوا الكلام والتكلم ؛ والحنابلة ، وهم أتباع أحمد بن حنبل ، الذين يقولون بحرمتها ؛ وقد ذكرنا في دروس المنطق أن لابن تيمية الحنبلي كتاباً في تحريم المنطق والكلام^(٢) .

من ناحية أخرى ، أبغض العوام المعتزلة ، وحملوهم مسؤولية « المحنة » لأنهم أرادوا ، وبدعم من الخليفة المأمون إجبار الناس على الاعتقاد بحدوث القرآن ، هذه الحادثة التي جرّت إلى القتل وسفك الدماء وسجن الكثيرين وهتك الحرمات مما أضعف المجتمع الإسلامي ؛ وقد حمل عامة الناس المعتزلة مسؤولية هذه الحادثة وكان هذا السبب في نفور الناس واشمئزازهم من المدرسة الاعتزالية .

بتأثير الناحيتين المتقدمتين كان ظهور المدرسة الأشعرية مورد قبول عند العوام ، وقد ظهرت بعد أبي الحسن الأشعري شخصيات بارزة أخرى أرست قواعد هذه المدرسة ، ومنهم القاضي أبو بكر الباقلاني ، المعاصر للشيخ المفيد والمتوفى سنة ٤٠٣ ، وأبو إسحاق الأسفراييني الذي يأتي في الطبقة التالية بعد الباقلاني القاضي .

ويذكر أيضاً في هذا المجال إمام الحرمين الجويني أستاذ الغزالي ، وكذلك الإمام محمد الغزالي نفسه ، صاحب « إحياء علوم الدين » المتوفى سنة ٥٠٥ هـ والإمام فخر الدين الرازي .

شهدت المدرسة الأشعرية تحولات تدريجية ، وخصوصاً على يد الغزالي الذي أفقدها لونها الكلامي وأعطاهها لون العرفان ، واقتربت مع الإمام الفخر الرازي إلى الفلسفة .

وبعد ظهور الخواجة نصير الدين الطوسي وتأليف كتاب « تجريد الاعتقاد »

(١) وردت هذه الرسالة في كتابه «اللمع» ، ونقلاً عن كتابه «مقالات الإسلاميين» ص ١٥-٢٦ ، نقلها عبد الرحمن بدوي .

(٢) يراجع كتاب «ابن تيمية» تأليف محمد أبو زهرة .

أخذ الكلام اللون الفلسفي بنسبة تفوق التسعين بالمئة ، وبعد « التجريد » ذهب كل المتكلمين - أعم من الأشاعرة والمعتزلة - في هذا الطريق الذي سار فيه هذا الفيلسوف والمتكلم الشيعي العظيم .

مثلاً اتخذت كتب المواقف والمقاصد وشروحها تلقائياً لون التجريد ، وفي الحقيقة ، يجب القول إنه كلما طال الزمن ازداد الأشاعرة بعداً عن أتباع أبو الحسن الأشعري ، وازدادوا من الاعتزال أو الفلسفة قرباً .

ونشرع الآن في جدولة العقائد الأشعرية التي دافعت عن أصول أهل السنة ، أو قامت بتأويل عقيدة أهل السنة وتوجيهها بنحو من الأنحاء .

أ - عدم الاتحاد بين الصفات والذات ، خلافاً لرأي المعتزلة والفلاسفة .

ب - عموم الإرادة ، والقضاء والقدر الإلهيين لكل الحوادث (وهذه أيضاً مخالفة لرأي المعتزلة ولكنها تتوافق مع رأي الفلاسفة) .

ج - الشرور - مثل الخيرات - من الله (وطبعاً ، هذا الرأي من لزوميات الرأي أعلاه ، أي عمومية الإرادة) .

د - الإنسان ليس مختاراً ، وأعماله مخلوقة لله (وهذا الرأي في نظر الأشاعرة من لزوميات عموم الإرادة) .

هـ - ليس للأفعال حسن وقبح ذاتيان ، بل شرعيان ، وكذلك العدل ، فإنه شرعي لا عقلي (خلافاً لرأي المعتزلة) .

و - اللطف ومراعاة الأصلح غير واجبين على الله (خلافاً لرأي المعتزلة) .

ز - قدرة الإنسان على الفعل توائم الفعل وليست سابقة عليه (خلافاً للفلاسفة والمعتزلة) .

ح - ليس للتنزيه المطلق وجود ، بمعنى عدم الشبيه والمماثل بين الخالق وما سواه (خلافاً للمعتزلة) .

ط - الإنسان ليس خالقاً لعمله ، بل مكتسب له (توجيه لرأي أهل السنة

في باب خلق الأعمال) .

ي - يرى الله بالأبصار يوم القيامة (خلاقاً لرأي الفلاسفة والمعتزلة).

ك - الفاسق مؤمن (خلاقاً لرأي الخوارج الذين يدعون كفر الفاسق ،
وخلاقاً لرأي المعتزلة الذين يقولون بالمنزلة بين المنزلتين) .

ل - لا إشكال أبداً في مغفرة الله للعبد بدون توبة كما أن تعذيبه للمؤمن لا
إشكال فيه (خلاقاً للمعتزلة) .

م - لا إشكال في الشفاعة (خلاقاً للمعتزلة) .

ن - لا يجوز على الله الكذب وخلف الوعد .

س - العالم حادث في الزمان (خلاقاً لرأي الفلاسفة) .

ع - كلام الله قديم ، لكن هذا في الكلام النفسي وليس في الكلام اللفظي
(وهو توجيه لرأي أهل السنة) .

ف - أفعال الله ليست لغاية أو غرض (خلاقاً للفلاسفة والمعتزلة) .

ص - لا يمتنع التكليف بما لا يطاق (خلاقاً لرأي الفلاسفة والمعتزلة) .

كان أبو الحسن الأشعري من المؤلفين المكثرين ، قيل إن كتبه تجاوزت
المائتين ، ويذكر له في حدود مئة كتاب بالإسم ، لكن الظاهر أن أكثرها مع
الأسف قد فقد ، وأشهر كتبه كتاب « مقالات الإسلاميين » وهو مطبوع ،
ويتصف بالتشويش الكثير وعدم التنظيم وله كتاب آخر مطبوع هو « اللمع »
ويحتمل أن كتباً أخرى له قد طبعت .

أبو الحسن الأشعري ، من الأفراد الذين كان لأفكارهم تأثير بالغ في العالم
الإسلامي ، وطبعاً جرت من بعده مناقشات كثيرة على كلامه من طرف الفلاسفة
والمعتزلة . وقد ذكر ابن سينا قسماً كبيراً من آرائه وانتقدها في كتابه « الشفاء » دون
أن يذكر اسمه ، وحتى أن بعض أتباع الأشعري قد جددوا الرأي في قوله بالجبر في
خلق الأعمال ، من قبيل القاضي أبو بكر الباقلاني ، وإمام الحرمين الجويني .

ورغم أن الإمام الغزالي كان أشعرياً ، وقام - إلى حد ما - بترسيخ وإحكام الأصول الأشعرية ، فإنه أعطاها مباني أخرى ، فاقرب الكلام بواسطة الغزالي من العرفان والتصوف ، كذلك فإن مولانا محمد الرومي صاحب كتاب « المشوي » كان بدوره أشعري المذهب ولكنه في عرفانه العميق أعطى لكل المسائل لوناً جديداً ، والفخر الرازي ، المطلع على آراء الفلاسفة أعطى لكلام الأشعري تحولاً وقوة جديدين .

غلبة المدرسة الأشعرية كلّفت العالم الإسلامي ثمناً غالياً ، فقد كانت غلبة للجمود والقشورية على الحرية الفكرية ، ورغم أن الممارك بين الأشاعرة والمعتزلة ترتبط بعالم التنسّن ، لكن عالم التشيع لم يسلم من بعض آثار الجمود الأشعري ، وقد كانت لهذا الانتصار أسباب تاريخية واجتماعية خاصة ، وكان لبعض الحوادث السياسية تأثير في مردود هذا الانتصار أيضاً .

وكما أشرنا سابقاً ففي القرن الثالث الهجري قام المأمون - وهو الرجل العالم ذو الفكر المتجدد - لحماية المعتزلة ، واتبعه في ذلك المعتصم والواثق ، إلى أن وصل الدور إلى المتوكل ، وكان للمتوكل دور كبير في نصرته مذهب أهل السنة - الذي اتخذ أساساً كلامياً عند الأشعري بعد قرن من الزمن ، ومن المسلم به أنه لو كان للمتوكل نهج المأمون في الفكر ، لما كان للمعتزلة ذلك الطالع السيء .

وقد كان مجيء السلاجقة الأتراك إلى السلطة في إيران عاملاً مؤثراً في نصرته ونشر الفكر الأشعري ، فلم يكن السلاجقة من أهل حرية الفكر ، على خلاف « آل بويه » الذين كان من بينهم أهل فضل وعلم وأدب ، ففي عهد آل بويه أخذ الاعتزال والتشيع رونقاً ، وكان ابن العميد والصاحب بن عباد وزيرين محترمين عند آل بويه ، وكانا كلاهما ضد الفكر الأشعري .

نحن لا نريد أن ندافع عن عقائد المعتزلة ، وسنبيّن فيما بعد سخافة الكثير منها ، لكن الذي يستحق الثناء ، وكان انقراضهم مدعاة لغيابه إنما هو أسلوبهم العقلاني ، ذلك أننا نعلم أن ديناً غنياً ثرياً كالإسلام يحتاج إلى الكلام الذي يرسّخه بحرية العقل والإيمان والاعتقاد .

الشيعة (١)

والآن، حان الوقت لإعطاء شرح - ولو - مختصر عن «الكلام الشيعي» ولل كلام بمعنى الاستدلال العقلي والمنطقي في شأن الأصول العقائدية الإسلامية عند الشيعة وضع خاص ومتميز .

كلام الشيعة خرج من رحم « الحديث » عندهم من جهة ، وامتزج بفلسفتهم من جهة أخرى . ورأينا فيما سبق أن الكلام عند أهل السنة والجماعة اتخذ مجرى يعارض السنة والحديث أما الكلام الشيعي ، فهو فضلاً عن أنه لا يتعارض مع السنة والحديث فإن له أساساً في متن السنة والحديث كذلك .

السّر في موضوع الحديث هو أن الأحاديث التي رواها الشيعة - وخلافاً لما رواه أهل السنة - تشتمل على سلسلة تحتزن مسائل عميقة في ما وراء الطبيعة وفي الاجتماع ، وقعت مورداً للبحث والتحليل المنطقيين .

في أحاديث أهل السنة لا نجد شكلاً من أشكال البحث والتحليل في شأن هذه الموضوعات ، فمثلاً إذا ورد كلام عن القضاء والقدر والإرادة الشاملة للحق تبارك وتعالى ، وعن أسماء الباري وصفاته ، وعن الروح والإنسان ، وعن عالم ما بعد الموت والحساب والكتاب والصراط والميزان ، وعن الإمامة والخلافة ، وأمثال هذه المسائل فإنك لا تجد بحثاً من أي نوع حول هذه المسائل ، كما لا تجد توضيحاً لها ؛ أما في أحاديث الشيعة فقد طرحت هذه المسائل كافة ، وخضعت لأصول

الاستدلال . وإن مقارنة واحدة بين أبواب الحديث في الصحاح الستة وأبواب الحديث في الكافي للكليني توضح هذه الحقيقة .

وعلى هذا ، ففي أحاديث الشيعة نفسها ، أخذ « التكلم » - كفكير عقلائي وبحث وتحليل ذهنيين - صورته ، ولهذا السبب لم ينقسم الشيعة إلى فريقين : أهل حديث ، وأهل كلام ، كما انقسم أهل السنة .

سبق لنا القول في الدروس السابقة - بناء لمصادر أهل التنسن - إن أول مسألة طرحت كأصل اعتقادي بين المسلمين ، كانت مسألة « كفر الفاسق » وقد طرحها الخوارج في النصف الأول من القرن الأول .

بعدها أتت مسألة الاختيار والحرية التي طرحها وتبناها كل من معبد الجهني وغيلان الدمشقي ، وجاءت هذه المسألة معارضة لما كان يروج له الحكام الأمويون من عقائد .

وبعد ذلك طرح الجهم بن صفوان الاعتقاد بوحدة الذات والصفات ، وكان ذلك في النصف الأول من القرن الثاني .

وفي ذلك الوقت أسس واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد القواعد الأولى لمدرسة الاعتزال التي أخذت بقول معبد وغيلان في الحرية والاختيار ، وقول الجهم بن صفوان في وحدة الذات والصفات ، كما ابتدعت القول بالمنزلة بين المنزلتين في مسألة كفر الفاسق أو إيمانه ، ثم انصرفت إلى البحث والسؤال في أمور أخرى ، وعلى هذا الترتيب تأسس علم الكلام الإسلامي .

نعم ، هذا شكل من أشكال التفسير والتعليل لنشأة البحث العقلي والديني في الإسلام بنظر المستشرقين ودارسي الإسلام من الغرب والشرق .

وهذا الفريق يتناسى - عمداً أو سهواً - البحوث الاستدلالية والعقلية العميقة التي طرحها لأول مرة أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

والحقيقة أن أول طرح للبحوث العقلية العميقة في المعارف الإسلامية تمّ بواسطة الإمام علي (عليه السلام) في خطبه وأدعيته ومناظراته ، فهو أول من

طرح بحوثاً عميقة تتناول ذات الباري وصفاته ، والحدوث والقدم ، والبساطة والتركيب ، والوحدة والكثرة ، وغيرها مما هو مسطور في نهج البلاغة ، ومذكور في المرويات المسندة عن الشيعة .

ولهذه المباحث لون وروح ورائحة تتميز عما في طرق الكلام المعتزلي والأشعري ، وحتى عن كلام بعض علماء الشيعة المتأثرين بطبيعة الكلام في عصرهم .

وقد بحثنا حول هذه المسألة في كتاب « سیری در نهج البلاغة » وكذلك في مقدمة الجزء الخامس من « أصول فلسفة وروش رئاليسم » .

يقر المؤرخون من أهل السنة بأنّ العقل الشيعي كان عقلاً فلسفياً منذ قديم الأيام ، بمعنى أنّ التفكير الشيعي كان منذ القدم من طراز استدلاي وتعقلي ، وهذان التعقل والتفكير عند الشيعة لا يختلفان فقط مع التفكير الحنبلي الذي ينكر - من الأساس - العمل بالاستدلال في العقائد الدينية ، ومع التفكير الأشعري الذي ينفي أصالة العقل ويتابع ظاهر الألفاظ ، بل هما يختلفان أيضاً مع التفكير المعتزلي ، مع كل القيمة التي يعطيها للعقل ، ذلك أنّ التفكير المعتزلي - على عقلانيته - يبقى في الحيز الجدلي ، لا البرهاني .

ونحن قد بينّا في دروس الفلسفة العامة الفرق بين الحكمة المشائية ، والإشراقية ، والذوقية والجدلية (أي الكلام المعتزلي والأشعري) ، ومن هذه الجهة فإنّ أكثر الفلاسفة المسلمين - باتفاق يقرب من الإجماع - كانوا من الشيعة ، وإنّ الحياة الفلسفية الإسلامية قد حفظها الشيعة بالاستمداد من عظمائهم ، وخصوصاً من مقتداهم الأول أمير المؤمنين علي (عليه السلام) .

فلاسفة الشيعة - إذا تجاوزنا كونهم قد أخرجوا الفلسفة بقالب كلامي ، واستخرجوا أسلوب الحكمة البرهانية من أسلوب الحكمة الجدلية ؛ وأحكموا العقائد والأصول الإسلامية باستلهاها من وحي القرآن وفيوضات قادة الدين .

إذا أردنا من هذا المنطلق أن نعد المتكلمين الشيعة ، ومقصودنا كل من امتلك نهجاً عقلياً بشأن العقائد الإسلامية عند الشيعة ، فيجب أن نعد منهم

جماعة من رواة الحديث ، وكذلك جماعة من الفلاسفة الشيعة ، ذلك - وكما سبق منا القول - أن حديث الشيعة وفلسفة الشيعة كليهما قد أديا وظيفة علم الكلام أفضل من علم الكلام نفسه .

أما إذا قصدنا من المتكلمين الجماعة التي تحلّت بالحكمة الجدلية تحت تأثير المتكلمين المعتزلة والأشاعرة ، فلا بد أن نوجه اهتمامنا نحو جماعة خاصة ، غير أننا لا نجد دليلاً على كون تلك الجماعة الخاصة - وحدها - موقعاً للاهتمام .

إذا تجاوزنا بيانات الأئمة الأطهار (عليهم السلام) بشأن العقائد ، والتي وصلت إلينا في صورة خطبة ورواية ودعاء ، فمن بين المؤلفين الشيعة يأتي علي بن إسماعيل بن ميثم التمار أول من ألف كتاباً في مورد العقائد .

وميثم التمار نفسه كان خطيباً ومتكلماً وموضعاً لسر الإمام أمير المؤمنين (عليه السلام) ، وعلي بن إسماعيل حفيد هذا الرجل العظيم ، كان معاصراً لعمر بن عبيد وأبي الهذيل العلاف من المتكلمين المعروفين في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ومن مؤسسي الطبقة الأولى للكلام المعتزلي .

وبين أصحاب الإمام الصادق (عليه السلام) جماعة ذكرهم الإمام نفسه بصفة « المتكلمين » ، من قبيل هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم ، وحران بن أعين ، وأبو جعفر الأحول المعروف بمؤمن الطاق ، وقيس بن ماهر وغيرهم .

وقد نقل كتاب الكافي قصة مناظرة لهذه الجماعة مع أحد المخالفين بحضور الإمام الصادق (عليه السلام) كانت مصدر ارتياح له (عليه السلام) .

عاشت هذه الكوكبة أيضاً في النصف الأول من القرن الثاني للهجرة ، وتلقت علومها في مدرسة الإمام الصادق (عليه السلام) ، وهذا - في حد ذاته - ينبيء بأن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) - فوق أنهم تصدّوا بأنفسهم لبحث وتحليل المسائل الكلامية - قد ربّوا في مدرستهم كوكبة تقوم بالأبحاث الاعتقادية ، فهشام بن الحكم كان كل تخصصه في علم الكلام ، وليس في الفقه أو الحديث أو التفسير .

وقد اختصّه الإمام الصادق (عليه السلام) - من بين أصحابه ، وعلى صغر سنّه - بمزيد من التكريم ، ورفع مقامه فوق الآخرين . وقد اتفق الجميع على أنّ سبب هذا الإجلال إنّما هو كون هشام متكلماً .

والإمام الصادق (عليه السلام) - بتقدمه لهشام المتكلم على أرباب الفقه والحديث - أراد في الحقيقة - أن يعلي من شأن المباحث الاعتقادية ، ومن شأن الكلام فوق الفقه والحديث ؛ وبديهي أنّ لمثل هذا التصرف من قبل الأئمة الأطهار تأثيراً في ترويج علم الكلام وفي جعل العقل الشيعي ، ومنذ البداية ، عقلاً كلامياً وفلسفياً .

وقد اشترك الإمام الرضا (عليه السلام) بنفسه في مجالس المناظرة التي كان المأمون يعقدها بين متكلمي المذاهب ، وكان يحاورهم بنفسه ونصوص هذه المناظرات محفوظة في كتب الشيعة .

وكما أنّ المستشرقين ودارسي الإسلام من الغرب والشرق قد تجاهلوا كلّ مساعي أمير المؤمنين علي (عليه السلام) ، فهم قد تعاملوا عن كل ما بذله وحققه الأئمة الأطهار في سبيل إحياء البحث العقلي في الأمور العقائدية والدينية وهو أمرٌ محير ومثير للعجب .

الفضل بن شاذان النيشابوري وكان من أصحاب الإمام الرضا (عليه السلام) والإمامين الجواد والهادي (عليهما السلام) ، والمدفون في نيشابور كان من المتكلمين فضلاً عن كونه فقيهاً ومحدّثاً ، وتنقل عنه كتب كثيرة في هذا المقام .

وكان بنو نوبخت عموماً من المتكلمين ، بدءاً من الفضل ابن أبي سهل بن نوبخت والذي كان في دار الكتب المعروفة ببيت الحكمة أيام هارون الرشيد ، ومن المترجمين المعروفين ، إلى إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ، وابنه إسماعيل بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ، وابنه الآخر علي بن إسحاق ، وحفيده أبي سهل إسماعيل بن علي بن إسحاق بن أبي سهل بن نوبخت ، الذي يلقب عند الشيعة بشيخ المتكلمين ، والحسن بن موسى النوبختي ابن أخت إسماعيل بن

علي ، والعديد غيرهم من هذه العائلة من متكلمي الشيعة .

وكان ابن قبة الرازي من متكلمي الشيعة في القرن الثالث ، ومن متكلمي الشيعة في أوائل القرن الخامس أبو علي ابن مسكويه الحكيم والطبيب الإسلامي المعروف صاحب كتاب « طهارة الأعراق » .

المتكلمون الشيعة كثر ، منهم الخواجه نصير الدين الطوسي الفيلسوف والرياضي الشهير ، صاحب كتاب « تجريد الاعتقاد » والعلامة الحلي الفقيه المعروف وشارح كتاب « تجريد الاعتقاد » وكنا من المتكلمين المعروفين في القرن السابع .

وقد أبدع الخواجه نصير الدين الطوسي الحكيم والفيلسوف المتبحر ، بكتابه « تجريد الاعتقاد » النص الكلامي الأكثر إحكاماً . وكل متكلم أتى بعده - شيعياً كان أم سنياً - قد اعتمد هذا المتن .

والخواجه نصير الدين قرَّب الكلام إلى حدٍّ كبير عن أسلوب الحكمة الجدلية إلى أسلوب الحكمة البرهانية ، وفي فترات لاحقة فقد الكلام أسلوبه الجدلي كلياً ، وانضوى تحت لواء الحكمة البرهانية ، والحقيقة أنهم تخلَّوا عن الكلام الاستدلالي في مقابل الفلسفة .

الفلاسفة الشيعة المتأخرون عن الخواجه طرحوا المسائل الكلامية الضرورية في الفلسفة ، وبحثوا فيها وحللوها بالأسلوب والمنهج الفلسفي ، فوفقوا أكثر من المتكلمين الذين اعتمدوا الأسلوب القديم ، فصدر المتألهين أو الحاج السبزواري مثلاً ، ولو أنهما لم يُعَدَّا في زمرة المتكلمين ، فإنَّ لهما أثراً حضورياً يفوق أي أثر حضوري لأيِّ متكلم .

والحقيقة أننا إذا رجعنا إلى المتون الأصلية في الإسلام : القرآن ، ونهج البلاغة ، والروايات والأدعية الماثورة ، عن أهل البيت ، لرأينا هذا الأسلوب - بلسان المنطق الأصلي لقادة الدين - أقرب من ذاك .

ولا بدّ لنا هنا من أن نكتفي بهذه الإشارة .

الشيعة (٢)

من اللازم في هذا الدرس أن نبيّن بصورة إجمالية نظريّات الشيعة في المسائل الكلامية الرائجة بين المتكلمين المسلمين .

قلنا سابقاً ضمن شرح مدرسة المعتزلة : إنّ المعتزلة كانوا يعدّون الأصول خمسةً ، وهي : التوحيد ، والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وقلنا إنّ امتياز هذه الأصول الخمسة عند المعتزلة عن سائر الأصول هو في كونها خاصة بمدرستهم ، وأنها أساس امتياز مدرستهم عن المدارس الأخرى المخالفة لهم ، ولا ينبغي أن نتصور أنّ هذه الأصول الخمسة عند المعتزلة هي من أصول الدين وأنّ الباقي كلّ فروع الدين .

وقد اعتبر علماء الشيعة - وليس أئمتهم - من قديم الأيام خمسة أصول وعرفوها بعنوان الأصول الخمسة في التشيع ، وهي عبارة عن : التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والمعاد .

وعادة يقال إنّ هذه الأصول الخمسة هي من أصول الدين والباقي كله من فروع الدين . ولا بدّ هنا أن يبرز هذا التساؤل ، وهو :

إذا كان المقصود بأصول الدين إنّما هو الأصول التي يكون الإيمان والاعتقاد

بها شرطاً ليكون الإنسان مسلماً ، ففي هذه الحال لا يلزم أكثر من أصليْن اثنين :
التوحيد والنبوة ؛ فمفاد الشهادتين هو هذان ، لا غير .

غير أن الشهادة الثانية مرتبطة بالنبوة الخاصة ، أي نبوة حضرة خاتم
النبين ؛ والنبوة العامة أي : نبوة سائر الأنبياء ، خارجة عن مضمون الشهادتين ،
والحال أن ما هو جزء من أصول الدين ، والإيمان به لازم فعلاً ، هو نبوة الأنبياء
جميعهم .

وإذا كان المقصود بأصول الدين ، هو الأصول التي هي في نظر الإسلام
جزء من الأمور الإيمانية والاعتقادية ، لا الأمور العملية ، فإن ثمة أموراً أخرى
أيضاً تناسب الأمور الإيمانية ، مثل الملائكة ، التي صرح القرآن بوجوب الإيمان
بوجودها في قوله تعالى : ﴿ آمَنَ الرُّسُولُ بِمَا أَنزَلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ
بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ ﴾ (البقرة : ٢٨٥) وزيادة على ذلك ، فأية
خصوصية لصفة العدل - في أن تستقر وحدها صفةً للحق في دائرة الأمور
الإيمانية ، بينما استقرت سائر صفات الحق من قبيل العلم والحياة والقدرة
والسمعية والبصيرية خارج دائرة الأمور الإيمانية ؟ فإن كان الإيمان بصفات الله
واجباً ، وجب الإيمان بها كلها وإن لم يكن كذلك ، فلا يجب الإيمان بأي صفة
منها ؟ .

الحقيقة هي أن الأصول الخمسة المذكورة ، اختيرت - من جهة - كأصول
يجب في نظر الإسلام الإيمان والاعتقاد بها ، ومن جهة أخرى ، لتكون معرّفاً ومميّزاً
للمذهب .

أصل التوحيد وأصل النبوة وأصل المعاد ثلاثة أصول ، يجب في نظر الإسلام
على كل شخص أن يؤمن بها ، أي : إن الإيمان بها جزء من مقاصد الإسلام ،
وأما أصل العدل فهو معرّف للمذهب الخاص بالتشيع .

وإن لم يكن أصل العدل جزءاً من المقاصد الإيمانية للإسلام ، بمعنى أنه لا
تفاوت بينه وبين أصل علم وحياة وقدرة الحق ، ولكنه يدلّ على كونه جزءاً من
الأصول التي أعطاها التشيع رؤية خاصة في الإسلام .

أما أصل الإمامة في نظر الشيعة فله كلا الناحيتين : فهو داخل في دائرة الإيمانيات ، وهو أيضاً معرّف ومميز للمذهب .

وما قيل من أنّ الإيمان بالملائكة لازم وضروري أيضاً بنص القرآن ، فلماذا لم يُذكر كعنوان لأصل سادس ؟ .

الجواب : هو أنّ الأصول الإيمانية تفوق كونها جزءاً من مقاصد الإسلام ، يعني أنّ الرسول الأكرم قد دعا الناس للإيمان بها ، أي إنّ رسالة النبي إنّما هي مقدمة لهذه الإيمانيات ؛ أما الإيمان بالملائكة ، وكذلك الإيمان والاعتقاد بكل ضروريات الدين كالصلاة والصوم فليس جزءاً من مقاصد الرسالة ، بل هو من لوازم الرسالة ؛ وبعبارة أخرى : هو من لوازم الإيمان بالنبوة ، لا من أهداف النبوة .

ولو نظرنا إلى الإمامة من جهة اجتماعية وسياسية ، يعني من جهة الحكومة والقيادة ، فهي كالعدل ، بمعنى أنّها ليست من الأمور الإيمانية ، وأما إذا نظرنا إليها من جهة معنوية ، يعني من زاوية أنّ الإمام - باصطلاح الأحاديث - « حجة الله » و« خليفة الله » ، وإلى أنها ارتباط معنوي وضروري لكل مسلم بالإنسان الكامل في كل زمان ، فهي من المسائل الإيمانية .

نأتي الآن إلى ذكر العقائد الكلامية الخاصة عند الشيعة ، واحدة فواحدة ، دون الاختصار على الأصول الخمسة المذكورة آنفاً ، وغيرها .

أ - التوحيد

هو أحد الأصول الخمسة للمعتزلة كما أنّه أحد الأصول عند الأشاعرة ، باختلاف بينهما هو أنّ التوحيد في نظر المعتزلة والذي يميز مذهبهم هو التوحيد الصفاتي ، والذي وقع مورد إنكارٍ عند الأشاعرة . والتوحيد في نظر الأشاعرة والذي يميز مذهبهم هو التوحيد الأفعالي ، والذي ينكره المعتزلة .

تقدم القول : إنّ التوحيد الذاتي والتوحيد في العبادة ، بما أنّها مورد اتفاق المسلمين فهما خارجان عن محل البحث والنظر .

والآن لنر التوحيد الذي تعتمده الشيعة ، وأيُّ توحيد هو ؟

التوحيد الذي يراه الشيعة يشتمل - فضلاً عن توحيد الذات والتوحيد في العبادة - على توحيد الصفات وتوحيد الأفعال ، بمعنى أنَّ الشيعة في بحث الصفات يلتزمون بالتوحيد الصفاتي ، وفي بحث الأفعال يلتزمون بالتوحيد الأفعالي ؛ أمَّا التوحيد الصفاتي عند الشيعة فيتفاوت مع التوحيد الصفاتي عند المعتزلة ، كذلك فالتوحيد الأفعالي عند الشيعة يغاير التوحيد الأفعالي عند الأشاعرة .

توحيد المعتزلة في الصفات يعني خلوّ الذات من أي صفة ، وبعبارة أخرى : بمعنى كون الذات فاقدة للصفات^(١) . وتفصيل هذه المسألة يراجع في كتب الكلام والفلسفة عند الشيعة .

التوحيد في الأفعال عند الشيعة يختلف عنه عند الأشاعرة ، فهو عند الأشاعرة بمعنى أنَّ أي موجود لا يمتلك أي تأثير ، وكل تأثير يرجع بشكل مباشر إلى الله .

وعلى هذا فالخالق المباشر لأفعال العباد هو الله أيضاً ، أمَّا العبد فليس بخالقٍ وموجدٍ لعمل نفسه وهذا مماثل لعقيدة الجبر المحض التي ثبت بطلانها ببراهين كثيرة .

أمَّا التوحيد في الأفعال عند الشيعة فهو بمعنى أنَّ لنظام الأسباب والمسببات أصالة ، وكل تأثير هو في الوقت الذي يكون قائماً بسبب قريب ، فإنَّه قائم في ذلك الوقت عينه بذات الله وهذان القيّمان هما في طول بعضهما ، لا في عرض بعضهما .

ولتوضيح هذه المسألة يراجع كتاب « الإنسان والقدر » للمؤلف .

(١) هذا ما ينسب إلى المعتزلة في مجال الصفات ، يقول الحاج السبزواري :
إن الأشعري بازديادٍ قائلة وقال بالنيابة المعتزلة

ب - العدل

العدل محل اتفاق الشيعة والمعتزلة ، ومعناه أن الله يعطي فيضه ورحمته ، وكذلك بلاءه ونعمته على أساس الاستحقاق الذاتي والقَبلي ، وأن في نظام الخلق - من حيث الفيض والرحمة والبلاء والنعمة والثواب والعقاب الإلهي - نظاماً خاصاً مقررّاً .

الأشاعرة ينكرون العدل وينكرون نظاماً كهذا ، وفي نظرهم أن الاعتقاد بالعدل ، بهذا المنظار ، يلزم عنه الجبر والاضطرار في ذات الحق ، وهذا يتعارض مع قاهريته المطلقة .

وللعدل بدوره فروع نوضحها ضمن شرحنا لسائر الأصول الأخرى .

ج - الاختيار والحرية

أصل الاختيار والحرية عند الشيعة شبيه - إلى حدّ ما - بما يعتقده المعتزلة ، غير أن هناك فرقاً بين الحرية والاختيار اللذين يقول بهما الشيعة وما يقول به المعتزلة .

القول بالاختيار والحرية عند المعتزلة يساوي « التفويض » ويعني إكمال الإنسان إلى نفسه ، وعزل المشيئة الإلهية عن التأثير وطبعي أن هذا - المذكور في محله - محال .

القول بـ « الاختيار والحرية » الذي يعتقده الشيعة هو أن العباد خلقوا مختارين أحراراً ، ولكن العباد شأنهم شأن المخلوقات الأخرى ، في تمام وجودها وفي تمام شؤون الوجود ومنها شأن الفاعلية ، قائمة بذات الحق تعالى ومستمدة من مشيئته وعنايته .

وهذا معنى أن القول بالاختيار والحرية في مذهب الشيعة يشكّل حداً وسطاً بين الجبر الأشعري والتفويض المعتزلي ، وهذا معنى الجملة المعروفة التي وصلتنا عن الأئمة الأطهار : « لا جبر ولا تفويض ، بل أمر بين الأمرين » « فأصل » الحرية والاختيار إنما هو من فروع أصل العدل .

د - الحسن والقبح الذاتيان

يعتقد المعتزلة بكون الأفعال تمتلك حسناً أو تمتلك قبحاً في حد ذاتها مثلاً : العدل في حد ذاته حسن ، والظلم في ذاته قبيح ، والحكيم يختار الأفعال الحسنة ويجتنب اختيار الأفعال السيئة ؛ وبما أن الله حكيم فمن لزوم حكمته أن تصدر عنه الأفعال الحسنة وأن لا تصدر عنه الأفعال السيئة ؛ إذاً ، فلزوم الحسن والقبح الذاتيين للأشياء من جهة ، وكون الله حكيماً من جهة أخرى ، يؤديان إلى أن تكون بعض الأفعال « واجبة » على الله [أي أوجبها على نفسه] وبعض الأفعال « محرمة » [لتزهره عنها] .

والأشاعرة يخالفون هذا الاعتقاد بقوة ، فهم كما ينكرون الحسن والقبح الذاتيين في الأفعال ، ينكرون الحكم بـ « حلال » أو « حرام » على الله . إعتقد بعض الشيعة - بتأثير الكلام المعتزلي - بالأصل موضوع البحث وفق اعتقاد المعتزلة .

ولكن قسماً آخر من أعملوا الفكر بشكل أعمق قالوا - في الوقت الذي سلّموا فيه بالحسن والقبح الذاتيين - : بعدم جريان هذه الأحكام في ساحة عالم الربوبية^(١) .

هـ - اللطف واختيار الأصلح

جرى البحث بين الأشاعرة والمعتزلة حول : هل أن اللطف - بمعنى اختيار الأصلح لأحوال العباد - حاكم على نظام العالم أم لا ؟ يعتبر المعتزلة أصل « اللطف » « تكليفاً » و « وظيفة » واجبين ولازمين على الله . والأشاعرة ينكرون « اللطف » ويرؤن انتخاب الأصلح .

وطبيعي أن قاعدة اللطف هي من فروع أصل العدل ، وأصل الحسن والقبح العقليين .

بعض المتكلمين الشيعة قبلوا قاعدة اللطف بالشكل الذي قال به المعتزلة ،

(١) راجع كتاب « العدل الإلهي » للمؤلف .

لكنهم اعتبروا مسألة « التكليف » و« الوظيفة » في حق الله غلطاً محضاً ، ولهم في أصل « اختيار الأصلح » تصور مختلف لا مجال لشرحه الآن .

و - أصالة العقل واستقلاله وحجيته

ثبتت للعقل أصالة واستقلال وحجية في مذهب الشيعة أكثر من المعتزلة ، ففي نظر الشيعة - بحكم الروايات المسلّمة عن المعصومين - أنّ العقل نبيُّ الباطن والداخل ، وأنّ النبي هو العقل الظاهر والخارجي ، وفي فقه الشيعة العقل أحد الأدلة الأربعة .

ز - لأفعال الله غرض وهدف

ينكر الأشاعرة هذا الأصل ، وهو أنّ للأفعال الإلهية غرضاً وهدفاً أو أكثر من غرض وهدف ، ويقولون إنّ الغرض والقصد في الفعل من خصوصيات البشر أو المخلوقات المشابهة ، ولكن الله منزّه عن هذه الأمور ، ذلك أنّ امتلاك الفاعل لغرض وهدف يعني أن يكون هذا الغرض والهدف حاكماً جبرياً على ذلك الفاعل ، والله منزّه ومبرّأ عن أي قيد ومحدودية ، وعن أي محكومية ، حتى لو كانت المحكومية وجود الغرض .

ويؤيد الشيعة المعتزلة في باب غرض الأفعال ، ويعتقدون بوجود فرق بين غرض الفعل وغرض الفاعل ، والمحال هو أن يكون في أفعال الله غرض وهدف يرجع عليه ، أمّا أن يعود الغرض على المخلوق فإنّه لا يتنافى مع كمال الله وعلو ذاته وغناه الذاتي .

ح - البداء في فعل الله جائز

وهكذا فالنسخ في أحكام الله جائز ، ويجب دراسة بحث البداء في الكتب الفلسفية المعمّقة مثل الأسفار .

ط - رؤية الله

ينكر المعتزلة بشدّة رؤية الله ، ويقولون بالقدرة على الاعتقاد بالله فقط ،

فالاعتقاد والإيمان يرتبطان بالفكر والذهن ، يعني أنك تستطيع الإيمان بوجود الله في ذهنك وفكرك ؛ وهذا هو الحد الأعلى للإيمان . والله غير قابل للرؤية والمشاهدة بأي شكل من الأشكال . والدليل القرآني هو قوله تعالى : ﴿ لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير ﴾ .

أمّا الأشاعرة فيعتقدون بقوة أنّ الله يُرى بالعين ، ولكن يوم القيامة . ويستدلّون على مدّعاهم ببعض الأحاديث والآيات ومنها :

﴿ وجوه يومئذٍ ناضرة * إلى ربّها ناظرة ﴾ .

والشيعة يعتقدون أنّ الله لا يرى بالعين أبداً ، لا في الدنيا ولا في الآخرة ، كما أنّهم لا يرون أنّ اليقين الفكري والذهني هو الحد الأعلى للإيمان ، إذ اليقين الفكري هو علم اليقين ، وأعلى من اليقين الفكري اليقين القلبي ، وهو عين اليقين .

عين اليقين يعني شهود الله بالقلب لا بالعين ، فالله إذاً لا يمكن رؤيته بالعين ، ولكن يمكن رؤيته بالقلب ؛ وقد سئل علي (عليه السلام) : هل رأيت الله ؟ فقال ما معناه : وكيف أعبد ربّاً لم أره ، إنّه من تشهده القلوب ، ولا تشهده الأبصار .

وقد سئل الأئمة إن كان النبي (صلّى الله عليه وآله) رأى الله في عروجه ، فأجابوا بالعين ، لا ، أمّا بالقلب فنعم . وفي هذه المسألة ، فللعرفاء فقط اعتقاد مشابه لاعتقاد الشيعة .

ي - إيمان الفاسق

تكرر الكلام في هذه المسألة ، فالشيعة يتفقون فيها مع الأشاعرة لا مع الخوارج الذين اعتقدوا بكفر الفاسق ، ولا مع المعتزلة الذين تبّنوا أصل المنزلة بين المنزلتين .

ك - عصمة الأنبياء والأولياء

من جملة ما اختصّ به الشيعة القول بأنّ الأنبياء والأئمة معصومون من

الذنوب صغيرها وكبيرها ، وما فوق ذلك .

ل - المغفرة والشفاعة

وفي هذه المسألة أيضاً يختلف الشيعة مع الاعتقاد الجاف للمعتزلة ، وهو قولهم بأنّ من مات دون توبة فلا تشمل له المغفرة والشفاعة ، ولكنهم أيضاً لم يقبلوا رأي الأشاعرة حول أصل المغفرة والشفاعة^(١) .



(١) راجع بحث الشفاعة في كتاب «العدل الإلهي» للمؤلف .

.

2

العرفان

العرفان والتصوف

من العلوم التي ولدت في أحضان المعارف الإسلامية ، وبلغت الرشد والتكامل ، علم العرفان ؛ ويمكن البحث في شأن العرفان من زاويتين : الأولى هي الزاوية الإجتماعية ، والأخرى هي الزاوية المعرفية .

يختلف العرفاء عن سائر طبقات المفكرين الإسلاميين أو أصحاب المعرفة الإسلامية من قبيل المفسرين والفقهاء والمحدثين والمتكلمين والفلاسفة والأدباء والشعراء و . . . اختلافاً كبيراً ، فالعرفاء علاوةً على أنهم طبقة معرفية أوجدت علماً سُمي بالعرفان ، وأنجبت من بين ظهرانيها علماء كباراً ألفوا كتباً مهمة ، فهم أيضاً قد أوجدوا فرقة إجتماعية في العالم الإسلامي لها خصوصيات انفردت بها ، وعلى خلاف سائر طبقات أهل المعرفة من قبيل الفقهاء والحكماء وغيرهم ، فهم طبقة معرفية صرفة ، بل طبقة يمكن اعتبارها متميزة عن الفرق الأخرى .

فأهل العرفان إذا ذكروا في معرض المعرفة دُعوا بالعرفاء ؛ وإذا ذكروا في معرض أمر اجتماعي دُعوا بالمتصوفة .

لم ينسب للعرفاء والمتصوفة أي انقسام مذهبي في الإسلام ، وهم أنفسهم لا يدعون تمييزاً كهذا ، بل لهم حضور في كل الفرق والمذاهب الإسلامية ، لكنهم في نفس الوقت يشكلون فريقاً مترابطاً ومنظومة اجتماعية مترابطة ، وكانت لديهم سلسلة من الأفكار والتأملات ، وحتى الآداب المخصصة في المعاشرة واللباس ،

وأحياناً في تزيين الرأس والوجه ، والإقامة في الخانقاهات (مساكن الدراويش) وغير ذلك من الأمور التي جعلت منهم فرقة دينية واجتماعية خاصة ، وذات لون خاص . وبالطبع ، فمع أنهم كانوا ولا يزالون - وخاصة بين الشيعة - عرفانيين لا يتميزون أي تميز ظاهري عن الآخرين ، فهم - في نفس الوقت ، وبشكل عميق - من أهل السير والسلوك العرفاني ، وفي الحقيقة فهذه الطبقة هم العرفاء الحقيقيون ، لا المجموعات التي اخترعت من عندها مثات الآداب ، والتي أوجدت مثات البدع .

ونحن في هذه الدروس نتعرض لبحث كليات العلوم الإسلامية ، من جانبها الاجتماعي وجانب تشكيل الفرق ، ولا شأن لنا - في الحقيقة - بجانب العرفان « التصوف » ، بل سنبحث فقط في الجانب المعرفي منه أعني سنبحث في العرفان بعنوان أنه علم وفرع من فروع المعرفة الإسلامية ، وليس بعنوان أنه طريقة ومنهج لفرقة اجتماعية تتبعه وتسير عليه .

وإذا أردنا أن ندخل البحث من الجانب الاجتماعي ، فلا بد أن نتناوله من حيث نشوء هذه الفرقة وأسبابه ، ومن حيث أفكارها إن كانت سلبية أم إيجابية ، وهل هي مفيدة أو مضرّة بالنسبة للمجتمع الإسلامي . ونتناول في بحثنا الأفعال والإنفعالات بين هذه الفرقة وسائر الفرق الإسلامية ، واللون والطابع الذي أعطته للمعارف الإسلامية ، وتأثيرها في نشر الإسلام في العالم . غير أننا - بالفعل - لا شأن لنا بهذه الأمور ، وينحصر بحثنا فقط في مجال العرفان من حيث هو علم وفرع من فروع المعرفة .

والعرفان بكونه ثروة علمية ومعرفية ينقسم إلى قسمين :

عملي ونظري :

العرفان العملي

هو عبارة عن ذلك القسم الذي يوضح ويبين ارتباط الإنسان ووظائفه وعلاقته بنفسه وبالعالم وبالله ، والعرفان في هذا القسم يشبه الأخلاق ، أي هو « علم » عملي ولكن بتفاوت سنتحدث عنه فيما بعد .

هذا القسم من العرفان يعرف ويسمى بعلم « السير والسلوك » وفي هذا القسم من العرفان يتضح للسالك كيفية الوصول إلى القمة المنيعه للإنسانية ، وهي التوحيد ، ومن أين يجب عليه البدء وما هي المنازل والمراحل التي يجب عليه طيها بالترتيب ، وما هي الظروف التي ستكتنفه في هذه المنازل خلال الطريق ، وما هي الأمور التي سترد عليه فيها ؛ ويجب عليه بالطبع أن يترسم في هذه المنازل والمراحل خطى إنسان كامل وناضج ، بصير ومستوعب ، قد طوى هذه الطريق من قبل ، ويأشرفه ومراقبته ، وإذا لم يرعَ هذا الطموح وهذا الجهد إنسان كامل في هذه الطريق ففي ذلك خطر الضلال والانحراف .

العرفاء يدعون الإنسان الكامل الذي توجب الضرورة أن يرافق « المسافرين الجدد » ويرشدهم ، يدعونه حيناً بـ « طائر القدس » وبـ « الخضر » حيناً آخر .

كن في رعاية همتي يا « طائر القدس »
سفري طويل والنوى لم تبُلْه نفسي

* * *

عند الشدائد لا تفارق صحبة « الخضر »
تأمن ضياعاً في الظلام وقسوة الوعر

التوحيد الذي يعد في نظر العارف القمة المنيعه للإنسانية هو بالطبع الغاية القصوى لسير العارف وسلوكه ، وهذا التوحيد يبعد - عن توحيد العوام ، وحتى عن توحيد الفلاسفة ، الذي يعني أن واجب الوجود واحد لا أكثر ، بعد ما بين السماء والأرض . توحيد العارف يعني أن الموجود الحقيقي منحصر بالله عز وجل ، فكل ما هو موجود - سوى الله - ليس إلا « دليلاً » لا « وجوداً » .

توحيد العارف يعني طي الطريق والوصول إلى مرحلة لا يرى فيها غير الله ، وهذه المرحلة من التوحيد لا يؤيدها المخالفون للعرفاء ، وأحياناً يسمونها كفرًا وإلحاداً ؛ ولكن العرفاء يعتقدون أن هذا هو التوحيد الحقيقي ، وأن سائر مراتب التوحيد لا تخلو من نوع من الشرك .

وفي نظر العرفاء أن الوصول إلى هذه المرحلة ، ليس من عمل العقل

والفكر ، بل هو عمل القلب والمجاهدة ، والسير والسلوك ، وتصفية النفس وتهذيبها .

على أي حال فهذا القسم من العرفان هو القسم العملي من العرفان ، وهو من هذه الرؤية يشبه علم الأخلاق الذي يبحث في « ما يجب عمله » مع تفاوت بينهما في :

أولاً : العرفان يبحث في مجال علاقة الإنسان بنفسه وبالعالم وبالله ، وعمدة نظره منصبّة في علاقة الإنسان بالله ، في حين أن الأنظمة الأخلاقية كافة لا ترى ضرورة للبحث في مسألة علاقة الإنسان بالله ، ووحدها فقط الأنظمة الأخلاقية الدينية تجعل من هذا الأمر موضع توجّوها وعنايتها .

ثانياً : السير والسلوك العرفاني - كما يبدو من مفهوم هاتين الكلمتين - جارٍ ومتحرك ، على خلاف الأخلاق فهي ساكنة ، مستقرة ، بمعنى أنه في العرفان ينطلق الحديث من نقطة ابتداء ومقصد محدد ، ومن منازل ومراحل يجب على السالك طيها بالترتيب للوصول إلى المنزل النهائي .

للإنسان في نظر العارف واقعاً ، وبدون أية شائبة للمجاز ، صراط موجود ، وهذا الصراط يجب اجتيازه وطّيه مرحلة بعد مرحلة ومنزلاً بعد منزل ، والوصول إلى منزل تالٍ لا يمكن إلا بعد عبور منزل قبله .

لهذا فروج الإنسان - في نظر العارف - أشبه بالنبته والطفل : كما لها في النمو والرشد يجب أن يتم طبق نظام مخصوص . بينما في الأخلاق يكون الحديث صرفاً عن فضائل مثل الصدق والاستقامة والعدالة والعفة والإحسان والإنصاف والإيثار وغير ذلك مما يجب على الروح أن تترين بها وتتحلّى ، فالروح في نظر الأخلاق أشبه بالدار التي يجب تزيينها بسلسلة من الزينات والرسوم والألوان ، فلا حاجة فيها إلى ترتيب خاص ، أو تحديد من أين يجب البدء وأين يجب الإنتهاء ، هل نبدأ بالسقف مثلاً أو بالجدران ، ومن أي جدار ، وهل نبدأ من أعلاه أم من أسفله ؟ العناصر الأخلاقية في العرفان - على العكس من علم الأخلاق - لها محل في البحث ولكن بصورة دياكتيكية - كما يقال اصطلاحاً - متحركة وجارية مترتب بعضها على حصول البعض الآخر .

ثالثاً : العناصر الروحية في علم الأخلاق محددة بالمعاني والمفاهيم التي توضحها غالباً ، أما العناصر الروحية العرفانية فهي أوسع بكثير وأشمل .

في علم السير والسلوك العرفاني ، يتجه الحديث إلى سلسلة من الحالات والمستجدات القلبية المتعلقة بـ « سالك طريق » واحد ، لتأخذ بيده خلال المجاهدة وطّي الطرق ، ولكن الناس الآخرين لا نصيب لهم من هذه الحالات والمستجدات .

القسم الآخر من العرفان يتعلق بتفسير الوجود ، أي تفسير وجود الله والعالم والإنسان ، والعرفان في هذا القسم يشبه الفلسفة ويريد تفسير الوجود ، على خلاف القسم الأول الذي يشبه الأخلاق ، ويريد تغيير الإنسان .

وكما لاحظنا في القسم الأول وجود تفاوت بينه وبين علم الأخلاق ، ففي هذا القسم أيضاً نجد تفاوتاً بينه وبين الفلسفة ، وهذا ما سنتعرض لإيضاحه في الدرس التالي .



العرفان النظري

نأتي الآن إلى شرح القسم الثاني من العرفان : أي العرفان النظري ، العرفان النظري يعنى بتفسير الوجود ، ويبحث في وجود الله والعالم والإنسان ، العرفان في هذا القسم أشبه بالفلسفة الإلهية التي تعنى بتفسير الكون وتوضيحه ، وكما للفلسفة الإلهية موضوع ومبادئ ومسائل تقوم بتعريفها ، فللعرفان أيضاً موضوع ومسائل ومبادئ يقوم بتعريفها ولكن الفلسفة في استدلالاتها تعتمد بالطبع على المبادئ والأصول العقلية فقط ، بينما يتخذ العرفان من المبادئ والأصول الكشفية أساساً في الاستدلال ، ثم عند ذاك يوضحها بلسان العقل .

الاستدلالات العقلية الفلسفية تشبه أموراً كتبت بلسان ما ، ثم تجري قراءتها باللسان الأصلي نفسه ، ولكن الاستدلالات العرفانية تشبه أموراً تجري ترجمتها بلسان آخر وبلغه أخرى ، بمعنى أن العارف - على الأقل بحسب ادّعاءه - يوضح بلسان العقل ما رآه بعين قلبه (بصيرته) وشهده بكل وجوده .

التفسير العرفاني للوجود ، وبعبارة أخرى : الرؤية العرفانية لعالم الوجود تختلف اختلافاً عميقاً عن تفسير الفلسفة للوجود . ففي نظر الفيلسوف الإلهي : كما أن لله أصالة ، فلغيره أصالة كذلك ، إلا أن الله واجب الوجود وقائم بالذات ، وغير الله ممكن الوجود وقائم بالغير ، ومعلول لواجب الوجود ، أما في نظر العارف فالأشياء ، أو كل ما هو غير الله أو كل ما تعنون في مقابل الله ، فرغم

أنه معلول لله فلا وجود له في الحقيقة ، بل إن وجود الله هو الذي أعطى هذه الأشياء تلك الصفة ، يعني أن كل الأشياء إنما هي أسماء وشؤون وصفات وتجليات لله عز وجل ، وليست أموراً مقابلة له .

تختلف رؤية الفيلسوف عن رؤية العارف ، الفيلسوف يريد فهم الكون ، يعني يريد إيجاد صورة صحيحة جامعة وكاملة نسبياً عن العالم في ذهنه ، وفي نظر الفيلسوف أن الحد الأعلى للكمال الإنساني بأن يرى العالم كما اكتشفه بعقله ، بحيث يرى العالم - في وجوده هو - وجوداً عقلياً وبصير هو عالماً عقلياً ولهذا قيل في تعريف الفلسفة : « هي صيرورة الإنسان عالماً عقلياً مضاهياً للعالم العيني » يعني أن الفيلسوف عبارة عن إنسان عالمي يصير عقلياً شبيهاً للعالم العيني الحسي .

ولكن العارف لا شأن له بالعقل والفهم ، العارف يريد الوصول إلى كنه وحقيقة الوجود الذي هو الله ، والاتصال به ، والوصول إلى حالة الشهود ، ففي نظر العارف ليس الكمال الإنساني في التصور الصرف للوجود في ذهنه ، بل هو يريد العودة بقدّم السير والسلوك إلى الأصل الذي جاء منه وإلغاء المسافات البعيدة والفاصلة بينه وبين ذات الحق ، وأن يتحول في بساط القرب من نفسه الفانية إلى البقاء بالله عز وجل .

أداة الفيلسوف هي العقل والمنطق والاستدلال ، بينما أداة العارف هي القلب والمجاهدة والتصفية والتهديب والحركة والتفحص الباطني .

وسنبحث فيما بعد في رؤية العالم العرفاني ، ونتعرض للاختلاف بينها وبين الرؤية الفلسفية .

العرفان في الإسلام

العرفان في قسميه العملي والنظري على تماس وتمازج مع الإسلام ، ذلك أن الإسلام مثل كل دين ومعتقد آخر ، بل وأكثر من أي دين آخر قد بين علاقة الإنسان بالله وبالكون وبنفسه ، كما أعطى للوجود تفسيراً وتوضيحاً .

هنا يجب طرح هذه المسألة : ما هي النسبة بين ما عرضه العرفان وبين ما بيّنه الإسلام ؟

العرفاء الإسلاميون بالطبع لا يدعون أبداً أن لهم قولاً يتجاوز الإسلام ،
ويتبرأون بقوة من هذه التهمة بل هم - على العكس - يدعون أنهم كشفوا الحقائق
الإسلامية بشكل أفضل من الآخرين ، وأنهم هم المسلمون الواقعيون .

العرفاء من الناحية العملية كما في الناحية النظرية يستندون إلى الكتاب
والسنة والسيرة النبوية وسيرة الأئمة وأكابر الصحابة ، ولكن للآخرين بشأنهم
نظريات أخرى ، وسنورد هذه النظريات على التوالي :

أ - نظرية فريق من أصحاب الحديث والفقهاء المسلمين ، وفي اعتقاد هذا
الفريق أن العرفاء لا يرتبطون عملياً بالإسلام ، وأن استنادهم إلى الكتاب والسنة
إنما هو خداع صرف وتضليل للعوام ، ولتأليف قلوب المسلمين ، وليس للعرفان
أساساً أي ارتباط بالإسلام .

ب - نظرية فريق من أدعياء التجديد في العصر الحاضر ، هذا الفريق الذي
لا تربطه بالإسلام رابطة ، والذي يتلقى بلهفة كل ما يشتّم منه رائحة « التحلل »
فيعتبره من مظاهر النهضة التي تبيح ضرب القيم والأحكام الإسلامية ، وشأنهم
شأن الفريق الأول في القول بأن العرفاء لا يؤمنون ولا يعتقدون بالإسلام ، بل إن
العرفان والتصوف حركة قامت بها ملل من غير العرب ضد الإسلام والعرب معاً ،
تحت ستار من المعنويات .

هذا الفريق يتحد في وجهة نظره مع الفريق الأول في القول بمخالفة
وتعارض العرفان مع الإسلام ، لكن الاختلاف بينهما هو أن الفريق الأول يقدس
الإسلام ويهدف - بالاعتماد على المشاعر الإسلامية - إلى أن يحطّ من شأن العرفاء
ويحقرهم ، وبهذه الوسيلة يخرج العرفان من دائرة المعارف الإسلامية .

بينما الفريق الثاني يهدف بالاعتماد على شخصية العرفاء ، وبعضهم يتصفون
بالعالمية إلى ابتداء وسيلة تحطّ من شأن الإسلام بالقول بأن الأفكار العرفانية
السامية في المعارف الإسلامية إنما هي غريبة عن الإسلام وأن هذه العناصر إنما
انعكست على المعارف الإسلامية من الخارج ، وأن الأفكار الإسلامية متدنية عن
أفكار كهذه .

هذا الفريق يدّعي أن استناد العرفاء إلى الكتاب والسنة إنما هو تقيّة صرف ، توسّلوا خوفاً من العامة وأرادوا بها حفظ أرواحهم .

ج - نظرية الفريق المستقل وفي نظر هذه المجموعة أن في العرفان والتصوف - وخصوصاً في العرفان العملي ، وبالأخص حيث تظهر فرقة من الفرق - يمكن رصد بدع وانحرافات كثيرة ، لا تتفق مع كتاب الله ومع السنة المعتمدة .

ولكن العرفاء - شأنهم شأن سائر طبقات المفكرين المسلمين ، ومثل أغلب الفرق الإسلامية - يمتلكون خلوصاً في النوايا ، ولا يريدون أبداً معارضة الإسلام في أمر أو قول ، ويمكن أن تكون لديهم شبهات وأخطاء ، شأنهم في ذلك شأن سائر طبقات المفكرين كالفلاسفة والمتكلمين والمفسرين والفقهاء ، الذين لهم أخطاؤهم وشبهاتهم ، ولكن لم يكن هناك أي سوء نية بالنسبة إلى الإسلام عملياً عندهم .

مسألة التضاد بين العرفان والإسلام طرحت من قبل أفراد كان لهم غرض خاص ، إن مع العرفان أو مع الإسلام ، فلو أن شخصاً محايداً منزهاً عن الغرض ، قام بمطالعة كتب العرفاء شرط امتلاكه المعرفة بلغتهم واصطلاحاتهم ، فمن الجائز أن يقف على أخطاء كثيرة لهم لكن لن يتردد أبداً في أنهم يمتلكون الإخلاص القلبي الكامل للإسلام .

ونحن نرجح وجهة النظر الثالثة ، ونعتقد بأن العرفاء ليس لديهم سوء نية ، ونرى في الوقت عينه أنه يلزم على الأشخاص المتخصصين والمطلعين على العرفان والمعارف الإسلامية العميقة ، والذين يمتلكون الموضوعية والحياد أن يبحثوا ويحققوا في المسائل العرفانية ومدى انطباقها على الإسلام .

الشرعية والطريقة والحقيقة

إن أحد موارد الاختلاف المهمة بين العرفاء وغيرهم ، وخصوصاً الفقهاء ، النظرية الخاصة للعارفين بشأن : « الشرعية والطريقة والحقيقة » .

يتفق العرفاء والفقهاء على القول بأن الشريعة - أي الأحكام والمقررات

الإسلامية - مبنية على سلسلة من الحقائق والمصالح ، و يفسر الفقهاء عادة هذه المصالح على أنها أمور تبلغ بالإنسان الحد الأعلى من السعادة ، بالعمل بها مستفيداً من المواهب المادية والمعنوية ، ولكن العرفاء يعتقدون أن كل الطرق تنتهي إلى الله ، وأن كل المصالح والحقائق إن هي إلا من نوع الشرائط والإمكانات والوسائل والموجبات التي تسوق الإنسان باتجاه الله عز وجل .

الفقهاء يقولون إنه تكمن تحت نقاب الشريعة ، بأحكامها ومقرراتها سلسلة من المصالح ، وهذه المصالح تعدّ بمنزلة العلل والروح للشريعة ، والوسيلة الوحيدة لنيل هذه المصالح إنما هي العمل بالشريعة ؛ أما العرفاء فيعتقدون أن المصالح والحقائق الكامنة في تشريع الأحكام هي من نوع المنازل والمراحل التي تسوق الإنسان إلى مقام القرب الإلهي ، والوصول إلى الحقيقة .

العرفاء يعتقدون أن باطن الشريعة هو « طريق » ويسمونه « الطريقة » وآخر هذا الطريق « الحقيقة » أي التوحيد بالمعنى الذي أشير إليه قبلاً ، والذي يتلمّسه ويصل إليه بعد الفناء وخلص العارف من نفسه وأنايته .

يعتقد العارف إذاً بثلاثة أشياء : الشريعة ، والطريقة ، والحقيقة ، يعتقد أن الشريعة وسيلة أو غشاء للطريقة ، وأن الطريقة وسيلة أو غشاء للحقيقة .

أما طراز تفكير الفقهاء بصدده الإسلام فهو الذي عرفناه في دروس علم الكلام ، إنهم يعتقدون أن المقررات والقواعد الإسلامية تتلخص في ثلاثة عناوين :

الأول : أصول العقائد والذي يتكفل به علم الكلام ؛ ففي المسائل المرتبطة بأصول العقائد يجب على الإنسان الإيمان والإعتقاد بها عن طريق العقل ، إيماناً واعتقاداً راسخين لا يتزلزلان .

الثاني : الأخلاق ، وفي هذا القسم تم تبيان القواعد والأوامر التي تحدد وظائف الإنسان بصدده الفضائل والردائل الأخلاقية ، وهذا البيان يتكفل به علم الأخلاق .

الثالث : الأحكام المتعلقة بالأعمال والسلوك الخارجي للإنسان ، ويتكفل بها علم الفقه .

هذه الأقسام الثلاثة منفصل بعضها عن الآخر ، قسم العقائد يرتبط بالعقل والفكر ، وقسم الأخلاق يرتبط بالنفس والعادات والملكات النفسانية ، وقسم الأحكام يرتبط بالأعضاء والجوارح .

ولكن العرفاء في مجال العقائد لا يعتقدون بكفاية الاعتقاد الذهني والعقلي الصرف ، ويدّعون بأن ما يجب الإيمان والاعتقاد به لا بدّ من الوصول إليه ، ولا بدّ من العمل على إزالة الحجب والأستار بين الإنسان وتلك الحقائق ، وفي القسم الثاني - كما أشرنا قبلاً - فإن الأخلاق بما هي ساكنة ومحدودة لا تكفي ، ويقترحون أن تحل السيرة والسلوك العرفانيين ذوي التركيب الخاص مكان الأخلاق العلمية والفلسفية .

أما القسم الثالث فليس لهم أي اعتراض عليه إلا في بعض الموارد الخاصة فلهم قول يمكن أن يُتلقى على أنه ضد القواعد الفقهية .

العرفاء يعبرون عن هذه الأقسام الثلاثة بالشرعة والطريقة والحقيقة ، ويعتقدون كما أنّ الإنسان واقعاً ليس مجزأً إلى ثلاثة أقسام ، أي إنّ البدن والنفس والعقل ليست منفصلة الواحدة عن الأخرى ، بل هي - في نفس اختلاف الواحدة منها عن الأخرى - واحدة ، ونسبة الواحدة إلى الأخرى كنسبة الظاهر إلى الباطن . فالشرعة والطريقة والحقيقة هي أيضاً من هذا القبيل ، بمعنى أن الواحدة هي الظاهر ، والثانية هي الباطن ، والثالثة هي باطن الباطن .

بهذا التفاوت يقول العرفاء إن مراتب وجود الإنسان أكثر من ثلاث مراحل بمعنى أنهم يعتقدون بمراحل ومراتب فيما وراء العقل ، وهذا سنوضحه فيما بعد إن شاء الله .

أسس العرفان الإسلامي

لمعرفة أي علم لا بد من الاهتمام بتاريخه وتحولاته ، ومعرفة الشخصيات الحاملة والوارثة أو المبتكرة في هذا العلم ، وكذلك الاطلاع على كتبه الأساسية ، ونحن في هذا الدرس وفي الدرس الرابع سنعمل على توضيح هذه المسائل .

أول مسألة ينبغي طرحها هنا هي : هل العرفان الإسلامي علم مثل الفقه والأصول والتفسير والحديث ؟ أي من العلوم التي أخذ المسلمون أسسها وموادها الأصلية من الإسلام ، ووضعوا لها قواعد وضوابط وأصول كشف ؟ أم هو من قبيل الطب والرياضة التي وفدت إلى العالم الإسلامي من الخارج ، وبلغت الرشد والتكامل في أحضان التمدن والمعارف الإسلامية ، أم أنه شقّ ثالث من العلوم ؟

العرفاء يختارون الشقّ الأول ، ولا يرضون غيره بأي وجه . بعض المستشرقين كانوا ولا يزالون يصرون على أن العرفان والأفكار العرفانية اللطيفة والدقيقة كلها إنما جاءت إلى العالم الإسلامي من خارجه .

يقولون حيناً بأنه من آثار المسيحية ويقولون بأن الأفكار العرفانية إنما هي نتيجة لاحتكاك المسلمين بالرهبان المسيحيين . ويقولون حيناً آخر بأنه ردّ فعل من الإيرانيين ضد الإسلام والعرب . ويقولون ثالثة بأنه حصيلة الفلسفة الأفلاطونية الجديدة والتي هي بدورها حصيلة لامتزاج أفكار أرسطو وأفلاطون وفيثاغوروس ،

لون من الكتابات الإسكندرية وآراء وعقائد اليهود والمسيحيين . ويقولون رابعة أنه نشأ من أفكار بوذية .

وكذلك فالمعارضون للعرفان في العالم الإسلامي كانوا ولا يزالون يسعون للقول بأن العرفان غريب عن الإسلام بالمرّة ، وأن له جذوراً غير إسلامية .

وهناك نظرية ثالثة تقول : إنّ العرفان - سواء في مورديه النظري أو العملي - قد استقى أسسه الأولى من الإسلام نفسه ، وقد بيّنت لهذه الأسس قواعد وضوابط وأصولاً ، وإنه وقع أيضاً تحت تأثير المجريات الخارجية ، وخصوصاً الأفكار الكلامية والفلسفية ، وعلى الأخص الأفكار الفلسفية الإشراقية .

أما البحث في مدى ما بلغه العرفاء في تبيان القواعد والضوابط الصحيحة للأسس الإسلامية الأولية ، وفيما إذا كان نجاحهم في هذا الجانب يوازي الفقهاء أم لا ، وما مدى القيود التي تحول دون انحرافهم عن الأصول الواقعية للإسلام ؟ وكذلك ما هو مدى تأثير المجريات الخارجية في العرفان الإسلامي ؟ وهل استطاع العرفان الإسلامي أن يجتذب تلك المجريات ، ويعطيها لونه ويستفيد منها في مساره ؛ أم أن العكس هو الذي حصل ، فاستطاعت أمواج تلك المجريات أن تجرف العرفان الإسلامي إلى مسارها ؟

هذه مسائل لا بدّ من بحث كلّ منها على حدة وبدقة ، والشئ المسلّم به هو أن العرفان الإسلامي استقى أسسه الأصلية من الإسلام ، ومن الإسلام وحده . المؤيدون للنظرية الأولى ، وعدد من المؤيدين للنظرية الثانية - قلّوا أم كثروا - يدّعون أن الإسلام دين بسيط لا تكلف فيه ، يفهمه العامّة ، ويخلو من أي نوع من الرموز والأمور الغامضة غير المفهومة ، أو التي يصعب فهمها .

الأساس الاعتقادي في الإسلام هو عبارة عن التوحيد ، التوحيد الإسلامي يعني كما أن للدار - مثلاً - صانعاً متميّزاً عنها ، فللكون أيضاً صانع منفرد ومنفصل عنه .

العلاقة بين الإنسان ومتاع الدنيا - في نظر الإسلام - هي الزهد والزهد يعني الإعراض عن متاع الدنيا الفانية للوصول إلى النعيم المقيم في الآخرة . وللوصول

لا بدّ من اتّباع سلسلة مقررات عملية بسيطة يتكفل بها علم الفقه .

بنظر هذا الفريق أن للعرفاء الذين يقولون بالتوحيد مطلباً أبعد معنى من التوحيد الإسلامي ، ذلك أن التوحيد العرفاني عبارة عن وحدة الوجود ، وأن كل ما عدا الله وشؤونه وأسمائه وصفاته وتجلياته شيء لا وجود له .

السير والسلوك العرفاني أيضاً أبعد من الزهد الإسلامي ففي السير والسلوك تطرح سلسلة من المفاهيم والمعاني من قبيل العشق ومحبة الله ، والفناء في الله ، وتجلي الله على قلب العارف ، أمور لا يطرحها الزهد الإسلامي .

والطريقة العرفانية أيضاً أمر أبعد من الشريعة الإسلامية ، ذلك أن في آداب الطريقة مسائل يجري طرحها ، والفقه غافل عنها . بنظر هذا الفريق فإن أصحاب الرسول الأكرم - الذين ينتسب إليهم العارفون والمتصوفة ، ويعتبرونهم طليعة لهم - لم يكونوا أكثر من زهاد ، فروح أولئك كانت بعيدة عن السير والسلوك والتوحيد العرفاني ، كانوا أناساً قد أعرضوا عن متاع الدنيا واتجهوا نحو عالم الآخرة ، فالأصل الذي يحكم أرواحهم إنما هو الخوف والرجاء ، الخوف من عذاب جهنم ، والرجاء بثواب الجنة ، وهذا كلّ ما هنالك .

الحقيقة أن نظرية هذا الفريق ليست قابلة للتأييد بأي وجه ، فالأسس الأولية للإسلام أغنى بكثير مما يفترضه هذا الفريق عن جهل أو عن عمد ، فليس التوحيد الإسلامي بهذه البساطة وهذا الخلوّ من المضامين كما افترضوا ، وليست معنوية الإنسان في الإسلام محصورة في الزهد الجاف ولم يكن أصحاب رسول الله (ص) كما وصفوهم ، وليست الآداب الإسلامية محدودة بأعمال الجوارح والأعضاء .

في هذا الدرس نورد إجمالاً مسائل في حدّ يتضح معه أن بمقدور التعاليم الإسلامية الأصلية أن تلهم عطاء من سلسلة من المعارف العميقة في مورد العرفان النظري والعملي ، أما ما هو مدى استفادة العرفاء الإسلاميين من هذه التعاليم بشكل صحيح ، وما هو مدى انحرافهم ، فمسألة ليس بمقدورنا إيرادها في هذه البحوث القصيرة والمختصرة .

القرآن الكريم في باب التوحيد لا يقوم أبداً بقياس الله والخلق بصانع الدار وبالدار ، القرآن يعرفنا بأن الله هو خالق الكون وبارئه ، ويقول في الوقت عينه إن ذاته المقدسة في كل مكان ومع كل شيء . قال تعالى : ﴿ فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ ﴾ ﴿ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ ﴾ ﴿ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ ﴾ ، وآيات أخرى من هذا القبيل ، بديهي أن مثل هذه الآيات يوحى بأفكار وتأملات في التوحيد أكمل وأعلى مما يقوله العامة في التوحيد ، ولهذا جاء في كتاب الكافي أن الله عز وجل يعلم أنه سيظهر في آخر الزمان أناس متعمقون في التوحيد ، فأنزل الآيات الأولى من سورة الحديد وسورة الإخلاص .

وفي مورد السير والسلوك وطىّ مراحل القرب من الحق ، وحتى آخر المنازل ، يكفي أن نتأمل في بعض الآيات المرتبطة بـ « لقاء الله » و « رضوان الله » والآيات الخاصة بالوحي والإلهام وحديث الملائكة مع غير الأنبياء كمريم (عليها السلام) مثلاً وخصوصاً آيات عروج الرسول الأكرم . وورد في القرآن حديث عن النفس اللوامة ، والنفس المطمئنة ، وحديث عن العلم الفيضي واللدني والهداية الحاصلة من المجاهدة : ﴿ وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا ﴾ .

وفي القرآن ذكر لتزكية النفس بكونها وحدها الموجبة للفلاح والفوز : ﴿ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ﴾ وقد خاب من دسّاهها ﴿ وفي القرآن حديث عن الحب الإلهي الذي يفوق كل محبة وتعلق إنسانيين ، وفي القرآن حديث عن تسبيح وتحميد كل ذرات الكون لله ، وأن الإنسان لو تفقه بالكامل لأدرك ذلك الحمد والتسبيح ؛ وعلاوة على ذلك فقد طرح القرآن مسألة النفخة الإلهية في خلق الإنسان .

هذه كلها وغيرها كافية لإلهام عطاء معنوي عظيم واسع في شأن الله والإنسان والعالم ، وبالأخص في مورد ارتباط الإنسان بالله . وكما سبقت الإشارة ، فالكلام هنا ليس في صحة أو عدم صحة القول بكيفية استفادة العرفاء المسلمين من ثروة التعاليم الإسلامية ، بل الكلام في وجود ثروة عظيمة كهذه بمقدورها الإلهام بقسط جيد في العالم الإسلامي . وعلى فرض أن العارفين - باصطلاح التسمية - لم يتمكنوا من الاستفادة الصحيحة من هذه التعاليم ، فإن

أفراداً آخرين - لم يشتهروا بهذه التسمية - قد استفادوا منها . وعلاوةً على ذلك فإن الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات وتراجم أحوال العظماء الذين تربوا في حجر الإسلام تعطي الدليل على أن ما ساد في صدر الإسلام لم يكن زهداً قاسياً وتعبداً أملأ بالأجر ورجاء للثواب .

في الروايات والخطب والأدعية والاحتجاجات معان عظيمة ، وإن تراجم أحوال الشخصيات التي عاشت في صدر الإسلام تحكي عن سلسلة من الأمور الروحية المثيرة والتجليات القلبية وحالات الحرق والذوبان والعشق المعنوي ، وها نحن نورد بعضاً منها :

ورد في « الكافي » عن إسحاق بن عمار قال : سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول : « إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، صلى بالناس الصبح ، فنظر إلى شاب في المسجد وهو يخفق ويهوي برأسه ، مصفراً لونه ، قد نحف جسمه ، وغارت عيناه في رأسه ، فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) :

كيف أصبحت يا فلان ؟

قال : أصبحت يا رسول الله موقناً .

فعجب رسول الله (صلى الله عليه وآله) من قوله ، وقال :

إن لكل يقين حقيقة ، فما حقيقة يقينك ؟

فقال : إن يقيني يا رسول الله هو الذي أحزنني ، وأسهر ليلي ، وأظمأ هواجري ، فعزفت نفسي عن الدنيا وما فيها ، حتى كأني أنظر إلى عرش ربي وقد نصب للحساب ، وحُشر الخلائق لذلك ، وأنا فيهم ؛ وكأني أنظر إلى أهل الجنة يتنعمون في الجنة ويتعارفون ، وعلى الأرائك متكئون ؛ وكأني أنظر إلى أهل النار ، وهم فيها معذبون مصطرخون ؛ وكأني الآن أسمع زفير النار يدور في مسامعي .

فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لأصحابه : « هذا عبدٌ نور الله قلبه بالإيمان . ثم قال له : إلزم ما أنت عليه » .

فقال الشاب ؛ ادع الله لي يا رسول الله أن أرزق الشهادة معك ، فدعا له رسول الله (صلى الله عليه وآله) ، فلم يلبث أن خرج في بعض غزوات النبي (صلى الله عليه وآله) ، فاستشهد بعد تسعة نفر ، وكان هو العاشر^(١) .

إنَّ حياة وأحوال وكلمات ومناجاة الرسول الأكرم (صلى الله عليه وآله)، حافلة بالمؤثرات المعنوية والإلهية ، مليئة بالإشارات العرفانية ، وكانت أدعيته الكثيرة مورداً لاستشهاد العرفاء واستنادهم إليها .

أمير المؤمنين علي (عليه السلام) ، والذي يكاد أهل العرفان والتصوف يجمعون أن مآثوراته وكلماته التي وصلتهم كانت مصدر إلهام معنويٍّ ومعرفيٍّ لهم ؛ نشير هنا إلى قولين له (عليه السلام) ، تمَّا سَطَّر في « نهج البلاغة » : في الخطبة ٢٢٢^(٢) يقول (عليه السلام) :

« إن الله سبحانه وتعالى جعل الذكر جلاءً للقلوب ، تسمع به بعد الوقرة ، وتبصر به بعد الغشوة ، وتنقاد به بعد المعاندة ، وما برح لله - عزت آلاؤه - في البرهة بعد البرهة ، وفي أزمان الفترات ، عباداً ناجاهم في فكرهم ، وكلمهم في ذات عقولهم » . وفي الخطبة ٢٢٠ يقول (عليه السلام) في وصف السالك الطريق إلى الله :

« قد أحيا عقله ، وأمات نفسه ، حتى دَقَّ جليله ، وَلَطَّفَ غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق ، فأبان له الطريق ، وسلك به السبيل وتدافعت الأبواب إلى باب السلامة ، ودار الإقامة ، وثبتت رجلاه بطمأنينة بدنه في قرار الأمن والراحة ، بما استعمل قلبه ، وأرضى ربّه » .

الأدعية الإسلامية وخصوصاً أدعية الشيعة ، كنوز من المعارف : مثل دعاء كميل ، ودعاء أبي حمزة الثمالي ، والمناجاة الشعبانية ، وأدعية الصحيفة السجادية ، وتمتلك هذه الأدعية أسمى التأملات المعنوية .

(١) الأصول من الكافي : ج ٢ ، باب حقيقة الإيمان واليقين .

(٢) المصادر كما في نهج البلاغة ، للصالح .

فهل نحن - مع وجود مثل هذه الينايع - بحاجة إلى البحث عن ينبوع خارجي ؟! وفي هذا السياق ننظر إلى الحركة الإجتماعية المتقدمة والمعارضة للسلطة التي قام بها أبوذر الغفاري ، عندما اعترض بشدة على الظلم والحيث والانحراف والأثرة ، فقاى آلام الإبعاد والتعذيب ، وانتهى الأمر به إلى الموت وحيداً في دنيا الغربية . وقد طرح فريق من المستشرقين هذا السؤال : من الذي حرّك أبا ذر ؟

هذا الفريق يفتش عن عامل خارج دنيا الإسلام يعزو إليه تحريك أبا ذر ، يقول جورج جرداق في كتابه « الإمام علي صوت العدالة الإنسانية » ما مضمونه :

« أنا أتعجب من أمثال هؤلاء الذين يرون شخصاً واقفاً إلى جانب نهر عظيم كنه الألب مثلاً ويده كوب ماء ثم يسألونه من أية بركة ملأت هذه الكأس » هذا البحث عن البركة ناشئ عن التوجه إلى الكأس وعدم رؤية النهر ، بل البحر ! فأى ينبوع يستطيع أبوذر أن يستقي منه الإلهام غير الإسلام ؟ بل أى ينبوع يستطيع إلهام أمثال أبي ذر بما يمكنهم من الوقوف في وجه جبابرة من أمثال معاوية ؟

والآن ، فالسياق نفسه نلاحظه في موضوع العرفان ، فالمستشرقون في بحثهم عن منابع غير الإسلام تلهم قسطاً من المعنويات العرفانية عموا عن رؤية هذا البحر العظيم ، بحر الإسلام . هل بمقدورنا أن ننكر كل هذه الينايع فضلاً عن القرآن والحديث والخطب والاحتجاجات والأدعية والسيرة لمجرد فرضية يرى بعض المستشرقين وأذناهم من الشرقيين صحتها ؟ .

المستشرقون في البداية يصرون على أن مصدر العرفان الإسلامي هو شيء آخر غير التعاليم الأصلية ، غير أن أفراداً - أمثال نيكولسون الإنكليزي وماسينيون الفرنسي من الذين أجروا دراسات واسعة عن العرفان الإسلامي ولم يعودوا غرباء عن الإسلام - اعترفوا أخيراً أن المصدر الأصلي للعرفان الإسلامي هو القرآن والسنة .

ونختتم هذا الدرس بالنقل عن نيكولسون ، بعد ذكره الآيات :

١ - ﴿ الله نور السماوات والأرض ﴾

٢ - ﴿ هو الأول والآخر ﴾

٣ - ﴿ لا إله إلا هو ﴾

٤ - ﴿ كل من عليها فان ﴾

٥ - ونفخت فيه من روحي ﴿

٦ - إنا خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل

الوريد ﴿

٧ - ﴿ أينما تولوا فثم وجه الله ﴾

٨ - ﴿ ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور ﴾

« من المؤكد أن جذور وبذور التصوف تكمن في هذه الآيات ، وبالنسبة إلى المتصوفين الأوائل فالقرآن ليس كلام الله وحسب ، بل هو وسيلة التقرب إليه ، وبواسطة العبادة والتعمق في أقسام القرآن المختلفة وخصوصاً الآيات الرمزية المتعلقة بالعروج ، يسعى المتصوفة إلى إيجاد حالة من صوفيّة الرسول في أنفسهم^(١) . »

أصول الوحدة في التصوف مذكورة في القرآن أكثر من أي مكان آخر ، وكما أن رسول الله يقول عن الله في الحديث القدسي :

« لا يزال العبد يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به ، وبصره الذي يبصر به ، ولسانه الذي ينطق به ، ويده التي يبطش بها » .

فنحن قلنا تكراراً بأن الكلام لا يدور حول إن كان العرفاء والمتصوفة قد استطاعوا تلقي الإلهام بشكل صحيح أم لا ، بل الكلام يدور حول منشأ هذا التلقي للإلهام ، وهل هو من مصادر خارجية ، أم من المتون الإسلامية نفسها ؟

(١) كتاب ميراث الإسلام لمجموعة من المستشرقين ص ٨٤ .

لمحة تاريخية مختصرة (١)

منشأ العرفان الإسلامي

خصص الدرس السابق لموضوع مصدر وجذور العرفان الإسلامي ، فهل في التعاليم الإسلامية والحياة العملية للرسول الأكرم والأئمة الأطهار أشياء يمكنها - من الناحية النظرية - إلهام قسط من سلسلة المعاني العرفانية اللطيفة والدقيقة ؟ ، ومن الناحية العملية ، هل أدت فعلاً إلى إيجاد نشاط روحي وسلسلة من المؤثرات والحركات العرفانية والمعنوية أم لا ؟ كان الجواب عن هذا التساؤل بالإيجاب ، والآن نتابع هذا البحث .

الحياة والمعارف الإسلامية الأصلية حافلة بالمعنويات والتجليات الروحية لعظماء الإسلام ، والتي كانت مصدر إلهام معنوي عميق في العالم الإسلامي لم يكن محصوراً فيما عرف اصطلاحاً باسم العرفان والتصوف ، والبحث في فرع من المعارف الإسلامية لا يحمل هذا المعنى ، خارج عن موضوع درسنا هذا . إنما بحثنا يستمر حول هذا الفرع والمعروف اصطلاحاً باسم العرفان أو التصوف ، وبديهي أن مجال هذه الدروس لا يسمح بالنقد والتحقيق بصورة شاملة ، نحن هنا نسعى في أن نعكس الأحداث التي طرأت على هذه الفروع كما وقعت تماماً من الناحية المعرفية . لهذا نرى أنه لا بد - من أجل التعرف الأولي - الإشارة أولاً إلى التاريخ البسيط للعرفان والتصوف منذ صدر الإسلام وحتى القرن العاشر الهجري

على الأقل ، ثم نطرح مسائل العرفان بالحدود المتيسرة لنا هنا وبعد ذلك نتجه إلى تحليلها علمياً والكشف عن جذورها .

من المسلم به أنه في صدر الإسلام - وعلى الأقل في القرن الأول للهجرة - لم يكن يوجد بين المسلمين من عُرف باسم عارف أو متصوف ، وقد ظهر اسم الصوفي في القرن الثاني للهجرة . ويقال إن أول من عرف بهذا الاسم هو أبو هاشم الصوفي الكوفي الذي عاش في القرن الثاني للهجرة ، وهو أول من بنى في الرملة (فلسطين) صومعة (خانقاه) خصصها ليتعبد فيها جماعة من العباد والزهاد المسلمين^(١) ولا يعرف التاريخ الدقيق لوفاة أبي هاشم ، وهو أستاذ سفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ .

أبو القاسم القشيري ، والذي يعتبر من مشاهير الصوفية والعارفين يقول إن هذا الاسم (الصوفي) ظهر قبل سنة ٢٠٠ هـ ويقول نيكولسون أيضاً إن هذا الاسم ظهر في أواخر القرن الثاني للهجرة . ويظهر من رواية في كتاب « المعيشة » من الكافي ، الجزء الخامس ، أنه في زمان الإمام الصادق (عليه السلام) ، أي في القسم الأول من القرن الثاني للهجرة ، كان جماعة - سفيان الثوري وآخرون - يدعون بهذا الاسم .

إذا كان أبو هاشم الكوفي أول من عرف بهذا اللقب وكان كذلك أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هجرية ، فإن مصطلح (الصوفي) يكون قد عرف في النصف الأول من القرن الثاني الهجري ، لا في أواخره ، (كما قال نيكولسون وآخرون) وظاهراً أنه لا شبهة في كون تسمية الصوفية نسبة إلى لبسهم الصوف ، فالصوفية اجتنبوا لبس الثياب الناعمة زهداً وإعراضاً عن الدنيا ، وارتدوا الصوف والملبس الخشن . أما في أي وقت سميت هذه الجماعة بالعارفين فليس عندنا اطلاع دقيق ، والقدر المسلم به هو هذا ، ومن نقل بعض الكلمات

(١) تاريخ التصوف في الإسلام ، تأليف الدكتور قاسم غني ص ١٩ . وفي الكتاب نفسه ص ٢٤ من كتاب « الصوفية وفقراء ابن تيمية » ينقل أن أول من بنى ديراً صغيراً للصوفية هم بعض أتباع عبد الواحد بن زيد ، وعبد الواحد هذا من أصحاب الحسن البصري ، فإن كان أبو هاشم الصوفي من أتباع عبد الواحد ، فلا تناقض بين هاتين الروايتين .

عن سرّي السقطي المتوفى عام ٢٤٣ هجرية^(١) يعلم أن هذا الاصطلاح كان شائعاً ورائجاً في القرن الثالث الهجري ، ولكن في كتاب « اللمع » لأبي نصر سراج الطوسي والكتاب أحد المتون المعتبرة في العرفان نقل عن سفيان الثوري جملة تفيد أن هذا الاصطلاح ظهر في حدود القرن الثاني^(٢) .

على أي حال ، فإن القرن الأول الهجري لم يعرف وجود جماعة باسم الصوفية ، فهذا الاسم ظهر في القرن الثاني ، ويبدو أنه في هذا القرن ظهرت هذه الجماعة بصورة فريق أو فرقة خاصة ، وليس في القرن الثالث كما يعتقد البعض^(٣) .

في القرن الأول الهجري مع أنه لم يوجد أي فريق خاص باسم العارف أو الصوفي أو باسم آخر ، فهو ليس دليلاً على أن خيار الصحابة كانوا مجرد زهاد وعباد وأنهم كانوا يقيمون كلهم درجة واحدة من الإيمان البسيط ، فاقدين لأي حياة معنوية روحية .

يحتمل أن بعض خيار الصحابة لم يكن لديهم غير الزهد والعبادة ولكن حياة فريق آخر كانت مشبعة بالقيم المعنوية ، وهؤلاء أيضاً لم يكونوا في درجة واحدة من الإيمان ، حتى سلمان وأبا ذر لم يكونوا في مستوى إيماني واحد ، فقدرة سلمان على استيعاب الإيمان كانت أكبر من قدرة أبي ذر . وقد ورد في أحاديث كثيرة أنه : « لو علم أبو ذر ما في قلب سلمان لقتله^(٤) » لظنه به الكفر .

والآن نبدأ بذكر طبقات أهل العرفان والتصوف من القرن الثاني إلى القرن العاشر :

عرفاء القرن الثاني

أ - الحسن البصري : تاريخ العرفان في الاصطلاح مثل علم الكلام يبدأ

(١) تذكرة الأولياء - للشيخ العطار .

(٢) اللمع ص ٤٢٧ .

(٣) الدكتور غني ، تاريخ التصوف في الإسلام .

(٤) سفينة البحار - للمحدث القمي ، مادة سلم .

من الحسن البصري المتوفى سنة ١١٠ هـ . ولد الحسن البصري سنة ٢٢ هـ . وعمر ثمان وثمانين سنة فمضى الجزء الأكبر من عمره في القرن الأول الهجري وبالطبع فالحسن البصري لم يعرف بلقب « الصوفي » ، أما الجهة التي يحسب منها على الصوفية فهي :

أولاً : أنه ألّف كتاباً بعنوان « رعاية حقوق الله » والذي نستطيع أن نعتبره أول كتب التصوف المعروفة ، ونسخته الوحيدة موجودة في اكسفورد . يقول نيكولسون :

« أول مسلم كتب عن أسلوب الحياة الصوفية الحقيقية هو الحسن البصري ، والطريقة التي شرحها الكتاب المتأخرون عن التصوف والوصول إلى المقامات العالية هي : التوبة أولاً ، وبعدها سلسلة أعمال أخرى . . . والتي يجب تسلسل العمل بها للإرتقاء إلى المقامات الأعلى »^(١) .

ثانياً : إن نفس أهل العرفان يتصل سند بعض سلاسل طرقهم بالحسن البصري ومنه بأمير المؤمنين علي (عليه السلام) مثل سلسلة مشايخ أبي سعيد أبي الخير^(٢) ، وكذلك فإن ابن النديم في « الفهرست » وفي كلامه على الفن الخامس من المقالة الخامسة يصل سلسلة أبي محمد جعفر الخلدي بالحسن البصري ، ويقول أن الحسن البصري أدرك سبعين من أصحاب بدر .

ثالثاً : بعض الحكايات المنقولة تدل على أن الحسن البصري كان عملياً فرداً من المجموعة التي عرفت فيما بعد باسم المتصوفة وسنذكر بعض هذه الروايات عنه في مواضعها المناسبة .

ب - مالك بن دينار : كان هذا الرجل من أولئك المفرطين في مجال الزهد

(١) ميراث الإسلام ، ص ٨٥ وراجع محاضرات الدكتور عبد الرحمن بدوي في كلية الإلهيات والمعارف الإسلامية للسنة الدراسية ٥٢ - ٥٣ هـ . ش ، والنقطة الملفتة هنا هي وجود الكثير من كلمات نهج البلاغة في هذه الرسالة . وهذه النقطة تستدعي الاهتمام أكثر إذا لاحظنا أن سلسلة الأسناد عند بعض الصوفية تنتهي عن طريق الحسن البصري إلى الإمام علي (عليه السلام) .

(٢) تاريخ التصوف في الإسلام ص ٤٦٢ نقلاً عن كتاب « أحوال وأقوال أبي سعيد أبي الخير » .

وترك اللذات ، وينقل عنه الكثير من القصص في هذا المجال ، توفي سنة ٣٥ هجرية .

ج - إبراهيم الأدهم : وقصته تشبه القصة المعروفة لبوذا ، ففي بداية أمره كان سلطاناً على بلخ ، وجرت له بعض الحوادث أدت إلى توبته واستقر في سلسلة أهل التصوف . ويعيره أهل العرفان أهمية زائدة ، وفي المثنوي قصة مؤثرة عنه ، توفي إبراهيم في حدود سنة ١٦١ هـ .

د - رابعة العدوية : هذه المرأة من أعاجيب الزمان ، سميت كذلك لولادتها بعد ثلاث بنات ، ورابعة العدوية غير رابعة الشامية ، العارفة المعاصرة للجامي ، والتي عاشت في القرن التاسع . ولرابعة كلمات قيمة وأشعار في أوج العرفان ولها أيضاً حالات عجيبة .

هـ - أبو هاشم الصوفي الكوفي : تاريخ وفاته مجهول ، ومقدار ما نعلمه أنه كان أستاذاً لسفيان الثوري المتوفى سنة ١٦١ هـ . والظاهر أنه أول من عرف بالصوفي ، يقول سفيان لولا أبا هاشم ما عرفت دقائق الرياء .

و - شقيق البلخي : تلميذ إبراهيم الأدهم ، وبناءً على نقل « ربحانة الأدب » وغيره عن كتاب « كشف الغمة » لعلي بن عيسى الإربلي ، وعن « نور الأبصار » للشبلنجي أنه التقى بالإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) في الطريق إلى مكة ، ونقل عنه مقامات وكرامات ؛ توفي في إحدى السنوات ١٥٣ أو ١٧٤ أو ١٨٤ هـ .

ز - معروف الكرخي : وهذا الرجل من مشاهير أهل العرفان ، ويقال إن أبويه كانا مسيحيين ، وأنه أسلم على يدي الرضا (عليه السلام) واستفاد منه . يتصل الكثير من أسانيد الطريق طبقاتاً لادعاء العرفاء بمعروف الكرخي ، وعن طريقه بالإمام الرضا (عليه السلام) وعن طريقه (عليه السلام) بمن سبقه من الأئمة حتى تصل إلى الرسول الأكرم ، وإلى هذه السلسلة يشار بـ « سلسلة الذهب » ، والذهبيون عموماً يدعون هذا القول .

ط - الفضيل بن عياض : من مرو إيراني من أصل عربي . يقال إنه في أول

حياته كان متعلقاً بالنساء ، وأنه في إحدى الليالي ارتقى جدار بيت ليسرقه ، فسمع قارئاً للقرآن يتلو آية جعلته ينقلب إلى التوبة ، وإليه ينسب « مصباح الشريعة » ، ويقال أيضاً إنه تلقى سلسلة من الدروس عن الإمام الصادق (عليه السلام) . وأبدى المحدث المتبحر في القرن الأخير المرحوم الميرزا حسين النوري . . . ثقته بهذا الكتاب في خاتمة المستدرك ، توفي الفضيل سنة ١٨٧ هـ .

عرفاء القرن الثالث

أ- أبو يزيد البسطامي : طيفور بن عيسى ، من أكابر أهل العرفان ، يروى أنه أول من تحدث بصراحة عن « الفناء في الله » و « البقاء بالله » في أقواله ، . ولأبي يزيد شطحات أوجبت تكفيره ، ويسميه أهل العرفان واحداً من أصحاب « السكر » بمعنى أنه في حال « الإنجذاب » يتحدث بدون إرادة منه . توفي سنة ٢٦١ هـ . ويدعي البعض أنه كان سقياً لبیت الإمام الصادق (عليه السلام) وهذا الإدعاء لا يتفق مع التاريخ ، فهو لم يدرك عصر الإمام الصادق (عليه السلام) .

ب- بشر الحافي : من مشاهير أهل العرفان ، وهو أيضاً كذلك ابتداء حياته معدوداً من أهل الفسق والفجور ، ثم تاب . روى العلامة الحلي في « منهاج الكرامة » قصة مفادها أن بشراً تشرف بلقاء الإمام موسى بن جعفر (عليه السلام) وأظهر التوبة على يديه وكان حافياً فعرف ببشر الحافي . والبعض يروي قصة أخرى عن علة تسميته بالحافي ، توفي سنة ٢٢٦ أو ٢٢٧ هـ .

ج- سرّي السقطي : من أصحاب ومعاصري بشر الحافي ، وكان من أهل الإشفاق والإيثار في علاقته بالناس .

يروى ابن خلكان في « وفيات الأعيان » أن السقطي قال : « استغفرت الله ثلاثين سنة من كلمة جرت على لساني ، وهي « الحمد لله » ، قيل له : وكيف كان ذلك ؟

قال : شبت النار في السوق ذات ليلة ، فخرجت أنظر إن كانت النار قد بلغت دكاني أم لا ، فقل لي : لم تلحق النار بدكانك ، فقلت : الحمد لله ،

وتنبهت دفعة واحدة إلى أن اهتامي بدكاني أعماي عن الضرر الأكبر ، أليس الحري
بي أن أحس بما يصيب المسلمين ؟!

وإلى هذه القصة أشار سعدي بأبيات من الشعر ، مع تفاوت بسيط ، يقول

سعدي :

شَبَّتِ النار بليلاً وتعالى فوق بغداد أذاها وتعالى
ونجت دكان « سري » فأضحى يحمده الله حبوراً بل ضلالاً
عميت عيناه عما قد أصاب ال قوم من ضرّ وبيل يتوالى
قال شيخ خبر الأيام علماً وحبته رحمة الله جلّالا
كيف ترضى أن تؤوب سليماً بينما القوم يتامى وثكالى
وهل الأمن والسلامة إلا بسلام القوم إخواناً وآلا
فانبرى ندمان يرجو رحيماً توبةً تنجي مصيراً ومآلا

كان سري تلميذاً ومريداً للمعروف الكرخي وأستاذاً وخالاً لجنيد البغدادي ،
وله كلام كثير في التوحيد والعشق الإلهي ، وهو القائل : العارف أشبه بالشمس ،
تغمر العالم كله بشعاعها ، وأشبه بالأرض ، تحمل فوق منكبها أحمال الخير
والشر ؛ وأشبه بالماء ، فهو ثروة الحياة لكل القلوب ، وأشبه بالنار تنشر ضياءها
على كل شيء . توفي سنة ٢٤٥ أو ٢٥٠ عن عمر يقارب ٩٨ سنة .

د- الحارث المحاسبي : من رفاق وأصحاب الجنيد ، لقب بالمحاسبي
لاهتمامه بالمراقبة والمحاسبة ، كان معاصراً لأحمد بن حنبل ويسبب بغض أحمد
لعلم الكلام واهتمام الحارث بهذا العلم فقد طرده ، وهذا سبب إغراض الناس
عنه ، توفي سنة ٢٤٢ هـ .

هـ- الجنيد البغدادي : أصله من نهاوند ، يسميه أهل العرفان والتصوف
بـ « سيد الطائفة » كما يسمي فقهاء الشيعة الشيخ الطوسي « شيخ الطائفة » . يعدّ
الجنيد من أهل العرفان المعتدلين ، فلم تسمع عنه الشطحات التي سمعت من
غيره ، حتى أنه لم يلتزم بزي أهل التصوف ، بل كان يضع زيّ الفقهاء والعلماء ،
وقيل له : لولبت الخرقة (لباس أهل التصوف) إرضاء لمريدك ، فأجاب : لو
كنت أحسن الخياطة لاتخذت ثوباً من الحديد المذاب ، ولكن نداء الحقيقة هو :

« ليس الاعتبار بالخرقة إنما الاعتبار بالخرقة » ، (أي حرقة القلب) . وكان الجنيد تلميذاً ومريداً لسري السقطي وهو ابن أخته كذلك ، كما تتلمذ على يد الحارث المحاسبي وقيل إنه مات عن تسعين عاماً وذلك سنة ٢٩٧ هـ .

و - ذو النون المصري : من أهل مصر ، تلميذ مالك بن أنس - الفقيه المعروف - يدعو الجامي برئيس الصوفية ، وهو أول من استعمل الرمزية ، وكان يبين المعاني العرفانية باصطلاحات رمزية ، يفهمها من كان له إلمام بها ، أما غير الملم بها فلا يفهمها . وانتشر هذا الأسلوب تدريجاً ، فكانت المعاني العرفانية تصوّر بتعابير الغزل والإشارات ذات الدلالة . ويرى البعض أن كثيراً من تعاليم الافلاطونية الحديثة دخلت العرفان والتصوف عن طريق ذي النون^(١) . توفي بين ٢٤٠ و ٢٥٠ هـ .

ز - سهل بن عبد الله التستري : من أكابر أهل العرفان والتصوف ، وهناك فرقة من فرق الصوفية ممن يعتقدون بأصالة مجاهدة النفس يعرفون بـ « السهلية » ؛ التقى سهل بذوي النون المصري في مكة المكرمة . توفي سنة ٢٨٣ أو ٢٩٣^(٢) .

ح - الحسين بن منصور الحلاج : من أكثر العارفين إثارة للجدل بين العرفاء الإسلاميين ، مكث في الشطحات ، اتهم بالكفر والارتداد وادعاء الألوهية ، كُفّرهُ الفقهاء وصلب في زمان المقتدر العباسي . ويتهمه أهل العرفان بإفشاء الأسرار ، وعن هذا يقول حافظ :

ذاك الذي فيض المعارف عنه قد فاحا كل ما جناه أنه بالسرق قد باحا
كما اتهمه البعض بالشعوذة ، وقد برّاه أهل العرفان وقالوا إن كلامه وكلام
أبي يزيد الذي تشتم منه رائحة الكفر إنما كان حال السكر وعدم الإرادة ، ويذكره
أهل العرفان باسم « الشهيد » . وكان صلبه سنة ٣٠٦ أو ٣٠٩^(٣) .

(١) تاريخ التصوف الإسلامي ص ٥٥ .

(٢) طبقات الصوفية - لأبي عبد الرحمن السلمي ص ٢٠٦ .

(٣) في مقدمة الطبعة الثامنة بالفارسية لكتاب « الدوافع المادية » للشهيد مطهري بحث مفصل عن الحلاج ونظرية بعض الماديين المعاصرين حيث ينسبونه إلى المادية ، وقد دفع المؤلف هذه الشبهة ، فراجع .

لمحة تاريخية مختصرة (٢)

عرفاء القرن الرابع

أ - أبو بكر الشبلي : من تلاميذ ومريدي جنيد البغدادي ، أدرك الحلاج ، وهو من مشاهير العرفاء ، خراساني الأصل ، ينقل عنه أشعار وكلمات عرفانية كثيرة في كتاب « روضات الجنات » وسائر كتب التراجم . قال الخواجه عبد الله الأنصاري : أول من تحدث بالرمز كان ذا النون المصري ، ثم جاء جنيد فتوسع في هذا العلم ورتبه وألف العديد من الكتب فيه ، ولما وصل الدور إلى الشبلي ارتفع به فوق المنابر توفي الشبلي بين سنتي ٣٣٤ - ٣٤٤ عن ٨٧ سنة .

ب - أبو علي الرودباري : ساساني الأصل ، ويعود في نسبه إلى أنوشروان ، كان من مريدي جنيد ، وأخذ الفقه عن أبي العباس بن شريح ، والأدب عن ثعلب ، يدعى بجامع الشريعة والطريقة والحقيقة . توفي سنة ٣٢٢ هـ .

ج - أبو نصر سراج الطوسي : صاحب كتاب « اللمع » المعروف ، أحد المتون الأصلية المعتبرة والقديمة في العرفان والتصوف . توفي في طوس سنة ٣٧٨ ، كان كثير من مشايخ الطريقة تلامذته وتابعيه بواسطة أو بلا واسطة .

د - أبو الفضل السرخسي : كان من تابعي ومريدي أبي نصر سراج الطوسي واستاذاً لأبي سعيد أبي الخير العارف المشهور جداً توفي سنة ٤٠٠ هـ .

هـ - أبو عبد الله الرودباري : ابن أخت أبي علي الرودباري ، ومن أهل العرفان في الشام . توفي عام ٣٦٩ هـ .

و - أبو طالب المكي : أكثر شهرته قائمة على كتاب ألفه في العرفان والتصوف باسم « قوت القلوب » وقد تم طبعه وهو من المتون الأصيلة في العرفان والتصوف . توفي سنة ٣٨٥ أو ٣٨٦ هـ .

عرفاء القرن الخامس

أ - الشيخ أبو الحسن الخرقاني : أحد أهل العرفان المشهورين ، وينسب العرفاء إليه قصصاً عجيبة ، ومن جملتها ادّعاؤه بأنه كان يذهب إلى ضريح أبي يزيد البسطامي ويقف عند رأسه ، ويتصل بروحه ويحلّ بعض مشكلاته ، وفي هذا يقول المولوي :

من بعد موت أبي يزيد بزمن قد طار صيت الشيخ ، أعني إبا الحسن
إذ كان يأتي قبره إن همّه همٌ ، وإشكال عسير ، أو شجن
ويعود والإشكال - بعد لقائه - قد حلّ والنفس استراحت من حَزَن
والمولوي يذكره كثيراً في « المثنوي » معبراً عن احترام كبير له وتعلّق به .
يقال إنه التقى الفيلسوف المعروف أبا علي بن سينا والعارف أبا سعيد أبو الخير .
توفي سنة ٤٢٥ هـ .

ب - أبو سعيد أبو الخير : من مشاهير العارفين وأصحاب الطرق ، له رباعيات لطيفة . سُئل : ما هو التصوف ؟ فقال : ترك الرئاسة ، وبذل ما في اليد ، والتجاوز عما يصيبك . التقى أبا علي بن سينا في مجلس وعظ ، وكان بينهما حوار شعري في معنى خطبة لأبي سعيد عن آثار الطاعة والمعصية وضرورة العمل ، فأنشد ابن سينا هذه الرباعية :

إن قلت « عفواً » ردُّنا : العفو أجل وعن الإطاعة والمعاصي لا تسل
وَجِدِ العناية منك حيث صرفتها إنَّ الذي لم تعمله يُحسب كالعمل
فردّ عليه أبو سعيد من فوره :

يا من تركت الحسن ، والسوء أتيت وخلص نفسك قد وقفت على الأمل

دع عنك آمالاً فلست بضامن أن الذي لم تعمله يحسب كالعمل^(٢)
ولأبي سعيد هذه الرباعية أيضاً :
وغداً إذا « السُّتُّ الجهات » تُبعَثُ فالقدر منك بقدر علمك يظهر
فاسعَ إلى حسن الصفات فإنما يوم الجزاء بمثل وصفك تحشر
توفي أبو سعيد سنة ٤٤٠ هـ .

ج - أبو علي الدقاق النيشابوري : يعدّ من الجامعين للشريعة والطريقة ،
كان واعظاً ومفسراً للقرآن ، لقّب بـ « الشيخ النّوّاحة » بسبب بكائه عند المناجاة .
توفي سنة ٤٠٥ أو ٤١٢ هـ .

هـ - أبو الحسن علي بن عثمان الهجويري : صاحب كتاب « كشف
المحجوب » المشهور والذي طبع مؤخراً . توفي سنة ٤٧٠ هـ .

و - الخواجة عبد الله الأنصاري : من أحفاد أبي أيوب الأنصاري الصحابي
الكبير المعروف ، والخواجة عبد الله واحد من أكثر العارفين شهرة وعبادة ، له
كلمات قصار ومناجات ، وله كذلك رباعيات رقيقة في الأحوال وأكثر شهرته تعود
إليها ، ومنها : « في الطفولة : قصر نظر ، وفي الشباب سكر ، وفي الكبر ضعف
وكسل فمتى تعبد الله ؟ » ، ومنها أيضاً : « العمل القبيح عمل أشباه الكلاب ،
والعمل الحسن كالسير على الشوك ، وفعل القبيح أحسن ما فعله الخواجة عبد الله
الأنصاري » .

وله أيضاً هذه الرباعية :

عيب كبير من يميّز نفسه فوق الخلائق أو يرجّح نفسه
إنسان عينك منه فاعلم واتّعظ إذ يبصر الدنيا ، أيبصر نفسه ؟
ولد الخواجة عبد الله في هراة وتوفي ودفن فيها سنة ٤٨١ هـ . ولذا عرف
بشيخ هراة . وقد ألّف كتباً كثيرة ، أشهرها الكتب الدراسية في السير والسلوك ،
ومن أنضج كتب العرفان كتابه « منازل السائرين » وعليه شروحات كثيرة .

(١) « رسالة الحكماء » ذيل أحوال ابن سينا .

ز - الإمام أبو حامد ، محمد الغزالي : من علماء الإسلام المعروفين ، انتشرت شهرته في الشرق والغرب ، كان جامعاً للمعقول والمنقول . رئيس المدرسة النظامية ببغداد ، وحاز على أعلى الدرجات الروحية في زمانه ولكنه لم يشعر بإشباع روحه من تلك العلوم والمراتب فاختلف عن الناس واشتغل بتهذيب نفسه وتصفيته .

قضى في بيت المقدس عشر سنوات بعيداً عن أعين عارفيه ، منصرفاً إلى العرفان والتصوف ، ولم يعد إلى أي منصب أو مقام حتى آخر عمره ، بعد دورة من الرياضة وضع كتابه المعروف « إحياء علوم الدين » . وتوفي في طوس وطنه الأصلي سنة ٥٠٥ هـ .

عرفاء القرن السادس

أ - عين القضاة الهمداني : من أكمل العارفين ، كان من مريدي أحمد الغزالي الأخ الأصغر لأبي حامد الذي كان أيضاً من العارفين ، له كتب كثيرة ، وله أشعار فيضية فصيحة لا تخلو عن الشطحات ، كُفِّرَ وقتل ، وأُحرق جسده ، وبعثر رماده ، وكان مقتله بين سنتي ٥٢٥ و ٥٣٥ هـ .

ب - السنائي الغزنوي : الشاعر المعروف ، له أشعار عرفانية عميقة ، أورد المولوي أقواله وشرحها في « المثنوي » . وتوفي في النصف الأول من القرن السادس .

ج - أحمد الجامي : من مشاهير العارفين والمتصوفة ، مدفنه معروف في مقبرة جام قرب الحدود الإيرانية الأفغانية . توفي سنة ٥٣٦ هـ .

ومن أشعاره في الخوف والرجاء :

دع الغرور فإن فرسان الرجا ل تَقَطَّعَ الأقدام منهم في الفلاة
والياسَ دعه فكم شريد تائه بلغ السلامة فجأة ورأى النجاة

وقد توفي أحمد الجامي حوالي سنة ٥٣٦ هـ .

د - عبد القادر الجيلاني : من الشخصيات المثيرة للجدل في العالم

الإسلامي ، وإليه تنسب الطريقة القادرية إحدى الطرق الصوفية ، قبره في بغداد معروف ومشهور ، من الذين نقل عنهم كرامات و (دعاوى) من السادات الحسينية . توفي سنة ٥٦٠ أو ٥٦١ هـ .

هـ - الشيخ روزبهان بقلي الشيرازي : المعروف بالشيخ شطاح بسبب قوله بالكثير من الشطحات ، قام بعض المستشرقين مؤخراً بطباعة ونشر عدد من كتبه . توفي سنة ٦٠٦ هـ .

عرفاء القرن السابع

برز في هذا القرن عدد من العارفين الأجلاء ، ونحن هنا نذكر عدداً منهم بحسب تاريخ وفياتهم .

أ - الشيخ نجم الدين كبرى : من مشاهير وأكابر العارفين ، تنتهي إليه كثير من الطرق ، كان صهر الشيخ روزبهان بقلي ومن تابعيه ومريديه ، تتلمذ وتربى على يديه كثيرون منهم « بهاء الدين ولد » ، أبو مولانا المولوي الرومي . عاش في خوارزم وشهد حملة المغول عليها ، أرسل إليه المغول أن بإمكانك وجماعتك الخروج من المدينة والنجاة بنفسك ، ولكنه أجابهم : لقد عشت أيام الراحة إلى جانب هؤلاء الناس ولن أتركهم في هذه الأيام الصعبة ؛ فخرج مع الناس بالسلاح وقاتل حتى استشهد ، وكانت هذه الواقعة سنة ٦١٦ هـ .

ب - الشيخ فريد الدين العطار : من أكابر الدرجة الرفيعة من أهل العرفان ، ترك العديد من المنثور والمنظوم ، له كتاب « تذكرة الأولياء » في شرح أحوال أهل العرفان والمتصوفة ، بدأه بالإمام الصادق (عليه السلام) وختمه بالإمام الباقر (عليه السلام) ويعد من المصادر والأسانيد القيمة ، أظهر المستشرقون اهتماماً كبيراً به . وكذلك فإن كتابه « منطق الطير » يعدّ من أعظم الأعمال العرفانية .

قال المولوي عنه وعن السنائي :

عطار روح والسنائي عينه وعلى خطى الرجلين نمشي مشيناً
وقال المولوي أيضاً :

عطار جاز مراحلاً في عشقه سبعاً ونحن بكوئنا لما نزل
وهذا تعقيب للمولوي على قول العطار في كتاب « منطق الطير » : « هفت
شهر عشق » وتعني « سبع مدنٍ للعشق » ، والمولوي يشرح ما يرمي إليه العطار في
هذه العبارة بأن المقصود هو : سبعة وديان أو مراحل للعشق .

ويقول محمود الشبستري في « گلشن راز » :
إني لأعجب ، هل ستكفي مئة من القرون لنلحق العطارا
كان العطار من تلاميذ ومريدي الشيخ مجد الدين البغدادي من تابعي
الشيخ نجم الدين كبرى . وقد أدرك صحبة قطب الدين حيدر الذي كان من
مشايخ ذلك العصر ، والمدفون في الروضة الحيدرية ، وإليه تنسب هذه المدينة .
عاصر العطار فتنة المغول . توفي ويقال إنه قتل بيدهم بين سنتي ٦٢٦ - ٦٢٨ هـ .

ج - الشيخ شهاب الدين السهروردي الزنجاني : صاحب الكتاب المعروف
« عوارف المعارف » من المتون الجيدة في العرفان والتصوف ، يتصل نسبه بأبي
بكر ، قيل إنه كان يزور مكة والمدينة سنوياً ، لاقى عبد القادر الجيلاني وصحبه ،
وكان الشيخ سعدي الشيرازي وكمال الدين إسماعيل الأصفهاني الشاعر المعروف
من مريديه ، قال فيه سعدي :

شيخني شهابٌ قد حباني عظمتين بهما يهون السيف فوق البحرين
أولاهما : دع الغرور والعجب ^١ أخراهما : دع محفل السوء المشين
السهروردي المذكور هو غير الشيخ شهاب الدين السهروردي الفيلسوف
المقتول والمعروف بشيخ الإشراق ، الذي قتل حوالي سنة ٥٨١ - ٥٩٠ في حلب .
توفي العارف السهروردي في حدود سنة ٦٣٢ .

د - ابن الفارض المصري : يعدّ من الطراز الأول بين العارفين ، وأشعاره
العرفانية في العربية ، في منتهى العظمة وكمال الظرافة ، طبع ديوانه مكرراً
واشتغل الفضلاء بشرحه ، ومن اعتنى بشرحه عبد الرحمن الجامي ، العارف
المشهور في القرن التاسع .

أشعاره العرفانية في اللغة العربية تقابلها أشعار حافظ في اللغة الفارسية ،

طلب منه محيي الدين العربي أن يتولى شرح أشعاره بنفسه ، فأجابه : إن كتابك « الفتوحات المكية » هو شرح لهذه الأشعار .

كان ابن الفارض من أصحاب الأحوال غير العادية ، وغالباً ما كان يستغرق في حالة « الجذب » وقد أنشد الكثير من أشعاره وهو في هذه الحالة . توفي سنة ٦٣٢ هـ .

هـ - محيي الدين العربي الطائي الأندلسي : من أحفاد حاتم الطائي ، نشأ أصلاً في الأندلس ولكنه قضى أكثر عمره كما يظهر في مكة وسورية . كان من تلاميذ الشيخ أبي مدين المغربي الأندلسي ، من عرفاء القرن السادس ، يتصل في طريقته بواسطة واحدة بالشيخ عبد القادر الجيلاني الذي سبق ذكره . والمسلم به أن محيي الدين الذي يدعى أحياناً باسم « ابن عربي » هو أعظم العارفين الإسلاميين ، لم يصل إلى درجته أحد قبله ولا بعده ، ولهذا لُقّب « بالشيخ الأكبر » .

تكامل العرفان الإسلامي من بدء ظهوره قرناً فقرناً ، في كل قرن وكما أشرنا ظهر بعض العارفين الذين أسهموا في تكامله وزادوه غنى وثراء ، وكان هذا كله تكاملاً تدريجياً ، ولكن في القرن السابع وعلى يد محيي الدين العربي تلقى قفزة وصل بها إلى نهاية كماله .

أوصل محيي الدين العرفان إلى مرحلة جديدة لم يسبق له بلوغها ، فأنشأ القسم الثاني من العرفان ، أي قسمه العلمي والنظري والفلسفي ، والعارفون من بعده تناولوا فئات مائدته ، وهو علاوة على هذا من أعاجيب الزمان ، إنه إنسان عجيب ، ولهذا ظهرت بشأنه عقائد متضاربة . دعاه البعض بالولي الكامل ، وقطب الأقطاب بينما أنزله البعض الآخر إلى حد الكفر ، فمرة يسمونه مميت الدين ومرة ماحي الدين . وقد أجّله الفيلسوف الكبير والنابعة الإسلامي العظيم صدر المتألهين غاية الإجلال وكان في نظره أعظم من الفارابي وابن سينا بكثير .

ألّف محيي الدين أكثر من مئتي كتاب وأكثر كتبه - ولعل كل كتبه التي وجدت نسخها - قد تمّ طبعها (في حدود ثلاثين كتاباً) ومن أهمها كتاب « الفتوحات

المكية » وهو في الحقيقة كتاب عظيم القدر ، بل إنه دائرة المعارف في العرفان .
وكتاب آخر هو كتابه « فصوص الحكم » وهو على صغره يعدّ أعمق وأدق متون
العرفان ، وقد كتب عليه شروحات عديدة وقد لا تجد في أي عصر أكثر من اثنين
أو ثلاثة أشخاص يقدرون على فهم هذا المتن العميق . توفي محيي الدين
سنة ٦٣٨ هـ . في دمشق ، ودفن هناك وقبره معروف ومزار حتى الآن .

و- صدر الدين محمد القونوي : تلميذ الشيخ محيي الدين ومن مريديه ،
وهو ريبه ، عاصر الخواجة نصير الدين الطوسي والمولوي الرومي ، جرت بينه
وبين الخواجة الطوسي مكاتبات وردود ، وكان محل احترام الخواجة . كما وكان بينه
وبين المولوي في قونية كمال الصفاء والإخلاص ، كان القونوي إماماً للجماعة وكان
المولوي يصلي خلفه ، وقيل إن المولوي كان تلميذاً له .

يروى أنه دخل مرة على مجلس القونوي ، فتحرك الأخير عن مسنده داعياً
إياه ليجلس عليه ، فلم يفعل وقال له بماذا أجيب الله غداً إذا سألتني عن الإتكاء
على مسندك ، فأبعد القونوي المسند وقال : هذا المسند إن لم يكن لك ، فلن
يكون لي أنا أيضاً .

كان القونوي أفضل الشارحين لأفكار ومعارف الشيخ محيي الدين ، ولعله
لو لم يوجد القونوي لما أمكن فهم الشيخ محيي الدين ، وبواسطة القونوي تعرّف
المولوي على مدرسة الشيخ محيي الدين .

وما يقال عن تتلمذ المولوي على القونوي يبدو أنه يتعلق بأخذه أفكار
ومعارف الشيخ محيي الدين . وقد عكسها المولوي في « المثوي » وفي « ديوان
الشمس » ، وقد اعتمدت كتب القونوي ضمن كتب الدراسة في الحوزات
الفلسفية والعرفانية في القرون الستة الأخيرة .

كتب القونوي المعروفة هي : « مفتاح الغيب » و « نصوص » و « فكوك » .
توفي القونوي سنة ٦٧٢ هـ . وهي السنة التي توفي فيها المولوي والخواجة
نصير الدين الطوسي ، ويقال إنه توفي سنة ٦٧٣ هـ .

ز- مولانا جلال الدين محمد البلخي الرومي : المعروف بالمولوي ،

صاحب الكتاب العالمي « المثنوي » ، من أعظم نوابغ العالم والعارفين الإسلاميين ، يتصل نسبه بأبي بكر ، ديوانه « المثنوي » محيط من الحكمة والمعرفة والمسائل الدقيقة في المعارف الروحية والاجتماعية والعرفانية ، وهو في الصف الأول من شعراء إيران . أصل المولوي من بلخ ، وفي صغره سافر مع أبيه إلى خارج بلخ حيث ذهبوا إلى حج بيت الله الحرام ، التقى بالشيخ فريد الدين العطار في نيشابور .

بعد رجوعه من مكة ذهب بصحبة أبيه إلى قونية ، وحط رحاله فيها . كان المولوي في بداية أمره عالماً وكما هو شأن العلماء اشتغل بالتدريس فترة وكان له مقام محترم ، إلى أن التقى بالعارف المشهور شمس التبريزي ، فأنجذب إليه بقوة ، وترك كل شيء . سَمَّى ديوان غزلياته باسم « الشمس » وقد تحرق عليه كثيراً في « المثنوي » . توفي سنة ٦٧٢ هـ .

ح - فخر الدين العراقي الهمداني : الشاعر والعارف الغزلي المشهور ، تلميذ صدر الدين القونوي درس علي يد شهاب الدين السهروردي ، وكان من مريديه ، توفي سنة ٦٨٨ هـ .

عرفاء القرن الثامن

أ - علاء الدولة السمناني : مارس بداية أعمال الدواوين ، ثم تخلّى عنها وانتظم في سلك العارفين وبذل ثروته كاملة في سبيل الله ، ألّف كتباً كثيرة ، له في العرفان النظري معتقدات خاصة ، طرحت في كتب العرفان المهمة . توفي سنة ٧٣٦ هـ . كان من مريديه الشاعر المعروف خواجوی کرمانی ، ومما قاله في وصفه :

قل كلّ من قد ساير العمراني كالخضر ، فاز بنبعة الحيوان
ونجا من الوسواس والشيطان نَجَوْا علاء الدولة السمناني

ب - عبد الرزاق الكاشاني : من العارفين المحققين في هذا القرن ، شرح فصوص الشيخ محيي الدين ومنازل السائرين للخواجة عبد الله ، وقد طبعا ، وهما من المراجع عند أهل التحقيق .

نقل صاحب روضات الجنات في ذيل أحوال الشيخ عبد الرزاق اللاهيجي عن الشهيد الثاني ، ثناءً بليغاً في حق عبد الرزاق الكاشاني ، وقد جرت بينه وبين علاء الدولة السمناني مباحثات ومشاحنات في المسائل النظرية للعرفان التي طرحها الشيخ محيي الدين . توفي سنة ٧٣٥ هـ .

ج - الخواجة حافظ الشيرازي : على رغم الشهرة العالمية لحافظ ، فإن تفاصيل حياته غير معروفة والقدر المسلم به أنه كان عالماً عارفاً حافظاً للقرآن ومفسراً له ، وقد أشار تكراراً إلى هذا المعنى في شعره ، ومما قاله :
لا ليس من شعري يقارب أويديني شعراً لحافظ من بليغ بيان
والفضل يرجع للذي يحتاجه ويكنه في الصدر من قرآن
ولقد بلغت الرشيد إن مائلته في حفظه ورواية القرآن
لم يجمع الحفاظ في الكون كما جمع السنا ولطائف القرآن
ومع إشارته في أشعاره ، وحديثه عن المرشد وكبير الطريقة « شيخ الطريقة » فلا يُعرف من كان مرشده ومربيّه . أشعاره في أوج الكمال العرفاني ، وقلائل هم الذين يقدرون على فهم لطائفه العرفانية ، اعترف كل العارفين الذين أتوا بعده بأنه طوى عملياً مقامات عرفانية عالية .

بعض الفضلاء قاموا بشرح العديد من أشعار حافظ ، كالمحقق جلال الدين الدواني الفيلسوف المعروف في القرن التاسع الذي كتب رسالة في شرح هذا البيت :

قال شيخني ليس يعرف قلم الصنع الخطأ
فالكون جاء لبوسه متنزهاً عن الخطأ

توفي حافظ سنة ٧٩١ هـ .

د - الشيخ محمود الشبستري : مبدع المنظومة العرفانية الرائعة المسماة « گلشن راز » (روضة الأسرار) ، وتعدّ هذه المنظومة من الكتب العرفانية

(١) يعتبر حافظ اليوم من أشهر شعراء الفارسية المحبوبين ، يستغل الماديون بعض أشعاره في التوجيه نحو المادية ، أو على الأقل في اتهامه بالشك ، وقد ردّدنا هذا الإدعاء في مقدمة كتاب « علل الانحراف نحو المادية » كما فعلنا بخصوص الحلاج .

السامية ، وقد خلّدت اسم منشدها ؛ وقد كتبت عنها شروح كثيرة ، لعلّ أفضلها شرح الشيخ محمد اللاهيجي ، الذي تمّ طبعه ، وهو في المتناول . كانت وفاة الشبستري حوالي سنة ٧٢٠ هـ .

هـ - السيد حيدر الأملي : واحد من العارفين المحققين ، كتابه « جامع الأسرار » من أدق كتب العرفان النظري الذي جاء به الشيخ محيي الدين ، وله كتاب آخر هو « نص النصوص في شرح الفصوص » . كان معاصراً لفخر المحققين الحلّي المعروف ، ولا نعلم سنة وفاته على وجه دقيق .

و - عبد الكريم الجيلاني : صاحب الكتاب المعروف « الإنسان الكامل » ويبحث الإنسان الكامل قد طرحه نظرياً لأول مرة الشيخ محيي الدين العربي ، ثم بلغ مقاماً مهماً في العرفان الإسلامي ، وقد أفرد له صدر الدين القونوي تلميذ ومريد الشيخ محيي الدين فصلاً موسعاً من كتابه « مفتاح الغيب » وحسب اطلاعنا فإنه حتى الآن قد ألّف بهذا العنوان كتابان مستقلان ، أحدهما لعزير الدين النسفي من عرفاء النصف الثاني من القرن السابع ، والآخر لعبد الكريم الجيلاني نفسه ، وقد طبعا كلاهما بهذا الاسم . توفي الجيلاني عن ٣٨ عاماً ، وذلك سنة ٨٠٥ هـ .

عرفاء القرن التاسع

أ - الشاه نعمت الله ولي : يعود نسب هذا الرجل إلى آل علي (عليه السلام) ، وهو من العارفين والمتصوفة المشهورين والمعروفين والطريقة النعمت اللّهيّة منسوبة إليه ، والسند عنه من أشهر سلاسل الإسناد في الطرق الصوفية في العصر الحاضر . قبره في ماهان كرمان مزار للصوفية . يقال إنه عمّر ٩٥ سنة وتوفي في سنة ٨٢٠ أو ٨٣٤ ، يعود القسم الأكبر من عمره إلى القرن الثامن ، إلتقى بحافظ الشيرازي ، وقد ترك أشعاراً كثيرة في العرفان .

ب - صائن الدين علي تركه الأصفهاني : من العارفين المحققين ، له اليد الطولى في العرفان النظري الذي أسّسه الشيخ محيي الدين (كما ذكرنا مراراً) وكتابه « تمهيد القواعد » المطبوع والمتداول دليل على تبحره في العرفان ، وهو مورد استفادة ومراجعة المحققين بعده .

ج - محمد بن حمزة الفناري الرومي : من علماء البلاد العثمانية ، كان عالماً جامعاً ألف الكتب الكثيرة ، واشتهر في العرفان بكتابه « مصباح الأنس » الذي هو شرح لكتاب صدر الدين القونوي « مفتاح الغيب » وحيث لم يكن بمقدور أي كان شرح كتب الشيخ محيي الدين والقونوي فقد استطاع الفناري ذلك ، وقد أظهر قيمة هذه الشروح العارفون الذين جاؤوا بعده . وقد طبع هذا الكتاب بالحجر في طهران مع حواشي العارف المحقق المرحوم الآغا ميرزا هاشم الرشدي ، ولكن مع الأسف فبسبب سوء الطباعة فإن مقداراً من حواشي الآغا الرشدي غير مقروء .

د - شمس الدين اللاهيجي النوربخشي : شارح « روضة الأسرار » لمحمود الشبستري ، وكان معاصراً للأمير صدر المتألهين دشتكي والعلامة الدواني ، وقد عاش في شیراز ، وطبقاً لما ذكره القاضي نور الله في « مجالس المؤمنين » فإن صدر الدين الدشتكي والعلامة الدواني اللذين كانا من حكماء العصر الأجلاء قد بالغوا في احترامه وتعظيمه . وكان مريداً للسيد محمد نوربخشي ، وهذا كان تلميذاً لابن فهد الحلي . وفي شرح « گلشن راز » (روضة الأسرار) ص ٦٩٨ ذكر تسلسل طريقة الفقر التي أتبعها بدءاً بالسيد محمد نوربخشي وصولاً إلى معروف الكرخي ثم إلى حضرة الرضا (عليه السلام) والأئمة السابقين فإلى حضرة الرسول (ص) ويسمى هذه السلسلة بسلسلة الذهب .

يعود أكثر شهرته من شرحه لگلشن راز (روضة الأسرار) الذي يعد من المتون القيمة في العرفان ، وإذ يذكر اللاهيجي في مقدمة كتابه أنه شرع فيه سنة ٨٧٧ فإن تاريخ وفاته غير محدد بدقة ولكن الظاهر أنه قبل سنة ٩٠٠ .

هـ - نور الدين عبد الرحمن الجامي : يتصل نسبه بمحمد بن الحسن الشيباني الفقيه المعروف في القرن الثاني الهجري ، كان الجامي شاعراً قديراً ، ويعرف بأنه آخر شعراء الفارسية الكبار في العرفان ؛ كان في بداية أمره يذيل أشعاره باسم مستعار هو « دشتي » ، ولكن لأنه ولد في ولاية جام من ضواحي مشهد ولكونه مريداً لأحمد الجامي فقد استبدل إسم « دشتي » بإسم « جامي » ويقول معللاً ذلك :

مولدي جام ، وما خطّ القلم رشحه جامي فِكْر لا قلم
إن يكن شعري مُواري فالسبب هو أن « جامي » لقب ، فلا عجب^(١)

كان الجامي ملماً إماماً عالياً بعلوم مختلفة ، النحو والصرف ، والفقه ،
والأصول ، والمنطق ، والفلسفة ، والعرفان ، وقد ألّف فيها كتباً كثيرة . من هذه
الكتب : شرح فصوص الحكم لمحيي الدين ، وشرح اللمع لفخر الدين
العراقي ، وشرح تائية ابن الفارض ، وشرح قصيدة البردة في مدح حضرة
الرسول (ص) ، وشرح القصيدة الميمية للفرزدق في مدح زين
العابدين (عليه السلام) ، واللوائح ، وبهارستان ، على منوال « گلستان »
لسعدي ، ونفحات الأنس في شرح أحوال العرفاء .

كان الجامي مريداً لطريقة بهاء الدين النقشبندی مؤسس الطريقة
النقشبندية ، ولكن كما أن محمد اللاهيجي الذي مع كونه من أتباع طريقة السيد
محمد نور بخشي ، قد تقدمت شخصيته المعرفية التاريخية بمراتب على شيخه في
الطريقة ، كذلك فالجامي المريد للنقشبندی أيضاً ، قد فاقت شخصيته المعرفية
التاريخية شخصية بهاء الدين النقشبندی ونحن هنا في هذا الموجز التاريخي
نتحدث عن الجانب المعرفي والعرفاني النظري لا جانب الطرق ، لذلك خصصنا
بالذكر محمد اللاهيجي وعبد الرحمن الجامي . توفي الجامي عن ٨١ سنة في
٨٩٨ هـ .

كانت هذه نبذة تاريخية مختصرة للعرفان من البداية حتى نهاية القرن
التاسع ، ومن هذا التاريخ بدأ العرفان في نظرنا يأخذ موقعاً وشكلاً آخرين ،
فحتى هذا التاريخ كانت الشخصيات العلمية والفكرية العرفانية كلها قسماً من
الطرق الرسمية الصوفية ، كما أن أقطاب الصوفية يعدّون من الشخصيات الكبيرة
في المعارف العرفانية ، كما تعدّ الآثار العرفانية العظيمة منهم ، ولكن بعد ذلك كما
قلنا ظهر شكل جديد ووضع جديد .

(١) كان أحمد الجامي يلقب بـ « شيخ الإسلام » ، وقد ورد ذكر هذا اللقب في أحد بيتيه المعربين
أعلاه ، وقد أغفله المعرب مكتفياً بذكر الجامي فقط .

أولاً : لم يعد أقطاب المتصوفة - أو جلّهم على الغالب - يملكون كأسلافهم المقامات العلمية والفكرية الراقية ، ويمكن القول إن التصوف الرسمي من هذا التاريخ فصاعداً غرق في الاهتمام في الآداب والظواهر وأحياناً في إحداث البدع .
ثانياً : ظهر العديد ممن لا ينتسبون إلى أية طريقة صوفية ، وقد تخصصوا في العرفان النظري الذي أنشأه الشيخ محيي الدين ، والذين لم يظهر لهم مثيل بين أفراد الطرق الصوفية .

فمثلاً إن صدر المتألهين الشيرازي المتوفى سنة ١٠٥٠ وتلميذه الفيض الكاشاني المتوفى سنة ١٠٩١ وتلميذ تلميذه القاضي سعيد القمي المتوفى سنة ١١٠٣ كانوا أبصر بالعرفان النظري للشيخ محيي الدين من أقطاب زمانهم ، مع أنهم لم يكونوا من أتباع أية طريقة صوفية ، وهذا الأمر جارٍ إلى يومنا هذا .

فمثلاً ، المرحوم السيد محمد رضا قمشه اي والمرحوم الآغا ميرزا هاشم الرشقي من علماء وحكماء المئة سنة الأخيرة ، قد تخصصوا في العرفان النظري دون أن يكونوا عملاً من أتباع أي طريقة صوفية . وبصورة عامة ، فمن زمان محيي الدين والقنوي حيث قام العرفان النظري على قدميه ، واتخذ العرفان بنفسه شكلاً فلسفياً ، بدأ هذا التيار بالانتشار . ويحتمل أن محمد بن حمزة الفناري المذكور سابقاً كان من هذا الفريق ، إنما بعد القرن العاشر ، فإن هذا الوضع - أي ظهور طبقة من المتخصصين في العرفان النظري ممن هم ليسوا من أهل العرفان العملي أصلاً ، أو أنهم إذا كانوا كذلك فغالباً لم يكونوا في عرفانهم العملي أتباع طريقة صوفية محددة - قد تجسّد بشكل كامل .

ثالثاً : منذ القرن العاشر فصاعداً ، صرنا نلتقي بأفراد أو مجموعات هم من أهل السير والسلوك والعرفان العملي ، ممن طووا المقامات العرفانية على أكمل وجه ، دون أين يكونوا في العديد الفعلي للطرق الصوفية المعروفة ، بل بدون أي اهتمام منهم بهذه الطرق ، فضلاً عن تخطئة بعضها كلياً أو جزئياً .

ومن خصوصيات هذا الفريق - الذي يتضمن الفقهاء فيمن يتضمن من سائر الطبقات - التوافق والتطابق الكامل بين آداب السلوك والآداب الفقهية ، ولهذا التيار نبذة تاريخية قصيرة ليس هذا مجالها .

المنازل والمقامات (١)

يقول العارفون بأنه من غير الممكن الوصول إلى العرفان الحقيقي بدون عبور منازل ومقامات يجب طيها .

بين العرفان والحكمة الإلهية (الفلسفة الإلهية) وجه اشتراك ووجه اختلاف ، أما الوجه المشترك فهو أن هدف كليهما « معرفة الله » وأما وجه الاختلاف فهي :

أولاً : بنظر الحكمة الإلهية ليس الهدف خصوص معرفة الله بل الهدف معرفة نظام الوجود بما هو موجود ، المعرفة التي هي هدف الحكيم ، معرفة تشكيل النظام الذي تعتبر معرفة الله ركناً مهماً في هذا النظام بالطبع . أما من وجهة نظر العرفان فينحصر الهدف بمعرفة الله .

ومعرفة الله تعني معرفة كل شيء ، ويجب معرفة الأشياء على ضوء معرفة الله ، ومن وجهة توحيدية . وهذا الشكل المعرفي (النمط المعرفي) فرع عن معرفة الله .

ثانياً : المعرفة التي يطلبها الحكيم معرفة فكرية وذهنية نظير المعرفة التي يبحث عنها العالم الرياضي في مسائل الرياضيات ؛ لكن المعرفة التي يطلبها العارف هي المعرفة الحضورية والشهودية ، مثل المعرفة التي تحصل للعالم في المختبر . الحكيم أو الفيلسوف يطلب علم اليقين ، والعارف يطلب عين اليقين .

ثالثاً : وسائل الحكيم العقل والاستدلال والبرهان ، أما وسائل العارف فهي القلب والتصفية والتهديب والتكامل النفسي . يريد الحكيم إعمال منظاره الذهني للإطلاع على نظام العالم ، أما العارف فيريد التحرك بكامل وجوده والوصول إلى حقيقة الوجود وكنهه ، وكما تتحد القطرة بالمحيط يريد هو الاتصال بالحقيقة .

الكمال الفطري وما يتطلع إليه الإنسان يكونان بنظر الحكيم في الفهم ، وبنظر العارف يكونان في الوصول ، وبنظر الحكيم ، الإنسان الناقص يساوي الإنسان الجاهل ، وبنظر العارف ، الإنسان الناقص هو الإنسان المهجور ، البعيد عن أصله .

والعارف الذي يعتبر أن الكمال يكون بالوصول لا بالفهم ، يرى لزوم وضرورة العبور لسلسلة المنازل والمراحل والمقامات حتى يمكن الوصول إلى الهدف الأصلي والعرفان الحقيقي ، ويسمي هذا بـ « السير والسلوك » .

تضم كتب العرفان - بخصوص هذه المنازل والمقامات - بحثاً مفصّلة ، لا يسعنا شرحها هنا ولو بشكل مختصر ، ولكن كإشارة إجمالية رأينا الاستفادة من النمط التاسع من إشارات ابن سينا . أبو علي ابن سينا فيلسوف وليس عارفاً ، ولكنه ليس فيلسوفاً جافاً ، خصوصاً أنه في أواخر عمره أظهر ميولاً عرفانية ، وأفرد في كتابه « الإشارات » والذي يظهر أنه آخر آثاره الفكرية فصلاً يختص بمقامات العارفين . ونحن نفضّل الاستفادة المختصرة من هذا الفصل القيم والبديع بدل الترجمة والنقل من كتب العرفاء .

تعريف

يقول ابن سينا^(١) : « المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يُخصّ باسم « الزاهد » ، والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يُخصّ باسم

(١) نكتفي بأقوال ابن سينا كما أوردها المؤلف بالعربية دون تعريب ترجمتها الفارسية ، إلا ما يتضمن شروحاً للفكرة . (المعرب) . شرح الإشارات والتنبيهات ص ٣٦٩ .

« العابد » ، والمتصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحق في سره يُخصّص باسم « العارف » وقد يتركب بعض هذه مع بعض .

إذا كان أبو علي بن سينا هنا قد عرّف الزاهد ، والعابد ، والعارف فإنه قد ضمّن ذلك تعريفاً للزهد والعبادة والعرفان ، ذلك أن تعريف الزاهد بما هو زاهد ، والعابد بما هو عابد ، والعارف بما هو عارف ، يستلزم تعريف الزهد والعبادة والعرفان .

ونتيجة المسألة هي أن الزهد عبارة عن الإعراض عن المشتبهات الدنيوية ، والعبادة عبارة عن أداء الأعمال الخاصة مثل الصلاة والصوم وقراءة القرآن ، والعرفان اصطلاحاً عبارة عن صرف الذهن عن ما سوى الله والتوجه الكامل إلى ذات الحق لينعكس نور الحق على القلب . وفي الجملة الأخيرة من كلامه نكتة لطيفة « وقد يتركب بعض هذه مع بعض » فإنه يمكن أن يكون الفرد الواحد زاهداً وعابداً ، أو أن يكون العابد عارفاً وزاهداً ، أو يكون العارف عابداً وزاهداً الخ . . .

ومراد طبعاً أنه لو أمكن للفرد أن يكون زاهداً وعابداً فلن يكون عارفاً ، ولكن لا يمكن أن يكون عارفاً دون أن يكون زاهداً وعابداً .

وتوضيح المسألة أنه بين الزاهد والعابد عموم وخصوص من وجه ، فيمكن للفرد أن يكون زاهداً ولا يكون عابداً ، أو يكون عابداً ولا يكون زاهداً ، أو أن يكون عابداً وزاهداً كما هو واضح ، ولكن بين العارف من جهة والعابد والزاهد من جهة أخرى عموم وخصوص مطلق ، بمعنى أن كل عارف هو عابد وزاهد ، وليس كل عابد أو زاهد عارفاً ، أي : فلسفة زهد الزاهد غير العارف ، شيء ، وفلسفة زهد الزاهد العارف شيء آخر ؛ وكذلك فلسفة عبادة العارف شيء ، وفلسفة عبادة غير العارف شيء آخر .

ويتحدث فيما بعد عن أن لزهد العارف فلسفة تختلف عن فلسفة زهد غيره ، بل إن روح وماهية زهد وعبادة العارف تتفاوت مع روح وماهية زهد وعبادة غير العارف .

يقول ابن سينا : « الزهد عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة ؛ وعند العارف تنزه ما عما يشغل سرّه عن الحق ، وتكبر على كل شيء غير الحق . والعبادة عند غير العارف معاملة ما ، كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة ، هي الأجر والثواب ؛ وعند العارف رياضة ما لهما وقوى نفسه المتوهمة والمتخيلة ، ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحق . . . » .

هدف العارف

يقول ابن سينا : « العارف يريد الحق الأول ، لا لشيء غيره ، ولا يؤثر شيئاً على عرفانه ، وتعبده له فقط لأنه مستحق للعبادة ، ولأنها نسبة شريفة إليه ، لا لرغبة أو رهبة » . المقصود هنا هو أن العارف من جهة الهدف « موحد » فهو يريد الله وحده ، ولا يريد به بواسطة نعمه الدنيوية أو الأخروية ، ذلك أن الأمر لو كان كذلك ، لكان مطلوبه هو هذه النعم بالذات ؛ ولكن الله مقدمة ووسيلة ، فيكون المعبود والمطلوب الحقيقي هو تلك النعم ، وفي الحقيقة ، المعبود والمطلوب الحقيقي هو النفس ، ذلك لأن تلك النعم إنما يريد بها لإرضاء نفسه .

كل ما يطلبه العارف فلأجل الله يطلبه ، فإن طلب نعم الله فمن جهة كونها تأتي منه ومن عنايته وكرمه ولطفه . فغير العارف إذاً يطلب الله للوصول إلى نعمه ؛ بينما العارف يريد النعم للوصول إلى الله . وهنا يرد السؤال التالي : إذا كان العارف يريد الله لا لشيء من نوال أو نعمة ، فلماذا يعبدّه إذاً ؟ ! أليست كل عبادة لغرض أو منظور ؟

يجيب الشيخ الرئيس بأن هدف العارف والدافع له إلى العبادة أحد أمرين : أولهما : استحقاق المعبود الذاتي للعبادة ، نظير أن يرى الإنسان كمالاً في شخص أو شيء فيمدحه ويشكره ، فإن سئل ما هو دافعك لهذا المديح ؟ وما الذي تستفيده من هذا المديح ؟ لأجاب : أنا لم أمدحه طمعاً بفائدة ، سوى أنني قلت فيه ما رأيت أنه يستحقه ، ومن هذا القبيل تشجيع المبدعين في كل مجال .

الهدف الآخر للعارف من العبادة أهليتها الذاتية : بمعنى شرفها وحسنها

الذاتيين ؛ هذه العبادة من حيث كونها نسبةً وارتباطاً بين الله والعبد ، هي عمل لائق وأهل للأداء . فلا لزوم بعد هذا القول بأن كل عبادة تكون لأجل الطمع أو الخوف . والجملة المشهورة عن علي (عليه السلام) : « إلهي ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً في جنتك ، بل وجدتك أهلاً للعبادة فعبدتك » ، تبين أن العبادة إنما هي من حيث أهلية المعبود لها . والعرفاء يستندون كثيراً إلى هذا الأمر ، إذ لو كان هدف الإنسان ومطلبه في الحياة أو في خصوص العبادات شيئاً غير ذات الحق ، فذلك نوع من أنواع الشرك والعرفان ضد هذا الشرك مطلقاً .

وقد قيلت في هذا الصدد أقوال كثيرة لطيفة ، ونكتفي هنا بإيراد تمثيلية لطيفة رفيعة ، جاء بها سعدي في بستانه ضمن قصة عن السلطان محمود الغزنوي وما جرى له مع غلامه « إياز » وهو يحاوره :

سلطان « غزنين » رأى ما يذهل	من عبده « إياز » إذ هو يسأل :
إن وردة لا لون فيها أو شذى	ما نفع أن يشوي عليها البلبل ؟!
محمود : إن العشق ينبع من خصا	ل المرء ، لا من قده إذ يرقل
قال الأمير : لقد غنمنا ثروة	وجواهرأ فوق الجبال تحمل
لكن تعثر بعضها فتساقطت	فوق الثرى أحماها إذ ترقل
وتبعثر الدر الجميل فأسرعت	غلماننا خلف الجواهر تذهل
وتفرقوا بين الروابي طامعي	من شأن سلطان لهم قد أغفلوا
لكن إياز ؟! ما له لا يقتفي	آثارهم لينال ما قد أملوا
نظر الأمير إليه نظرة وامتي	ورأى الورود تفتحت . . . هل يعقل ؟
ولدي إياز : ما الذي جمعه ؟	قال : السلامة . قال : هل ذا يعقل ؟
قال الغلام : لقد تبعتك حارساً	من خلف رأسك ، لا المغانم أسأل
فغنيمتي في حفظ مالك نعمتي	هي « خدمتي » لا « نعمتي » ما أسأل

وبعد أن أورد سعدي هذه القصة ، أردف يوضح غرضه الأصلي منها

بقوله :

إن كنت تنظر في صديقك برّة فلأنت عبد النفس ، لا عبده
ولأنت في عكس الطريقة ، فالول - ي رجاءه من ربّه هو ربّه

المنزل الأول

يقول ابن سينا : « أول درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الإرادة ، وهو ما يعتري المستبصر باليقين البرهاني ، أو الساكن النفس إلى العقد الإيماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرك سره إلى القدس لينال من روح الاتصال » .

ليان أول منازل السير والسلوك الذي يعتبره الجميع مشتملاً على العرفان الكامل بالقوة لا بد من التوضيح شيئاً فشيئاً :

يبين العرفاء أولاً أصلاً من أصول معتقدهم ، بهذه الجملة : « النهايات هي الرجوع إلى البدايات » وبديهي أننا إذا أردنا بالنهاية عين البداية فأمامنا فرضان ممكنان :

أحدهما : أن تكون الحركة على خط مستقيم : فالشيء المتحرك بعد أن يصل إلى نقطة خاصة يغير اتجاهه ، فيعود تماماً من حيث جاء . وقد ثبت في الفلسفة أن تغييراً في الاتجاه كهذا يستلزم تحلل السكون - ولو غير المحسوس - علاوة على أن هاتين الحركتين متضادتان .

الثاني : أن تكون الحركة على خط منحن ، بحيث تكون كل فواصل هذا الخط مقابلة لنقطة معينة واحدة ، وبمعنى آخر : أن تكون الحركة على قوس دائرة . وبديهي أن الحركة إذا كانت على صورة الدائرة فستنتهي إلى نقطة البداية ، فالشيء المتحرك على الدائرة يبتعد أولاً عن نقطة البداية ، حتى يصل إلى نقطة هي الأبعد عن نقطة البداية ، فلورسمنا قطعاً للدائرة من نقطة البداية لوصل إلى تلك النقطة نفسها ؛ وهكذا نرى أن من يصل إلى هذه النقطة فسيشرع بالرجوع إلى المبدأ (المعاد) بدون أي تحلل للسكون .

العرفاء يسمون مسار الحركة من نقطة المبدأ إلى أبعد نقطة « قوس النزول » ومسار الحركة من أبعد نقطة إلى نقطة المبدأ « قوس الصعود » . والحركة الأشياء من المبدأ إلى أبعد نقطة فلسفة هي بتعبير الفلاسفة « أصل العلوية » وبتعبير العرفاء « أصل التجلي » ، وعلى أي حال فالأشياء في قوس النزول مثل القيادة إلى

الخلف ، ولكن حركة الأشياء من أبعد نقطة وحتى نقطة البداية لها فلسفة مختلفة هي عشق كل فرع للعودة إلى أصله ومبدئه . وبعبارة أخرى الأصل هو فرار كل منقطع ووحيد وفريد إلى وطنه الأصلي .

العرفاء يعتقدون أن هذا الميل موجود في كل ذرات الوجود ، ومن جملتها الإنسان ، ولكنه في الإنسان يكون أحياناً « كامناً » خفياً ، والشواغل تمنع فعالية هذا الحس ، وعلى أثر سلسلة تنبيهات يظهر هذا الميل الباطني . والظهور والبروز لهذا الميل هو الذي يعبرون عنه بـ « الإرادة » . هذه الإرادة في الحقيقة هي نوع من يقظة شعور نائم ؛ ويعرف عبد الرزاق الكاشاني الإرادة في رسالته « الاصطلاحات » المطبوعة على حاشية « شرح منازل السائرين » بقوله : « جمرة من نار المحبة في القلب ، المقتضية لإجابة دواعي الحقيقة » .

أما الخواجة عبد الله الأنصاري فيعرفها في منازل السائرين بقوله : « هي الإجابة لدواعي الحقيقة طوعاً » .

أي : إن إرادة الإجابة هي (إجابة عملية) بحيث إن الإنسان يستجيب - طوعاً ومدرراً - إلى دواعي الحقيقة . والنقطة التي يجب أن نذكر بها هي أن الإرادة هنا إنما تدعى المنزل الأول ، والمقصود بعد سلسلة منازل أخرى يسمونها البدايات والأبواب والمعاملات والأخلاق ، وهذا يعني أن الإرادة هي أول منزل يظهر في ما يسمى باصطلاح العرفاء بالأصول والحالات العرفانية الشرعية .

ثم يورد الشهيد مطهري أشعاراً لمولوي تتضمن أن أصل النهايات هو الرجوع إلى البدايات ويوضح ذلك بقوله :

الجزء نحو الكل يجري في الدهور فترى البلبل عشقها فوق الزهور
وترى بخار الماء يصعد للسماء ومعه : من حيث جاء ، إلى البحور
ومن الرؤوس تسيل أمواج الأسى وتسيل روح العشق أيضاً ، والحبور

يبدأ المولوي حديثه في مقدمة « المثنوي » بالدعوة إلى الالتفات نحو آلام القلوب التي تئن وتشكو من الفراق والبعد . وهو - في الحقيقة - يطرح في الأبيات الأولى للمثنوي أول منازل العارف ، أي « الإرادة » باصطلاح العرفاء ، والتي

هي عبارة عن الشوق والميل بعودتهما إلى الأصل الذي هو توأم للإحساس بالوحدة والفراق . يقول :

استمع للنأي يحكي شجوه من بعاد وفراقٍ شَكْوُهُ
نحن إِمَّا لَفْنَا عَدَمَ الفنا نبقى نئن ونشتكي خيب المني
وقلوبنا يغري بها يقطع ألم الفراق والاشتياق الموجد
حتى نعود لأصلنا يوم اللفا يوم السوصال ويوم يحلو الملتقى

مقصود أبي علي في العبارة المتقدمة أن « الإرادة » ميل وشوق يظهر لدى الإنسان بعد الإحساس بالغربة والوحدة ، وقلة الناصر والمعتمد ، فيكافح للإتصال بالحقيقة التي ليس معها أي إحساس بالغربة والوحدة وعدم الناصر والمعتمد .

التمرين والرياضة

يقول ابن سينا : « ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة ، والرياضة متوجهة إلى ثلاثة أغراض :

الأول : تنحية ما دون الحق عن مستن الإيثار .

والثاني : تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة . . .

والثالث : تلطيف السر للتنبيه .

بعد مرحلة الإرادة والتي هي منطلق السفر ، تأتي مرحلة التمرين والاستعداد ، ويعبرون عن هذا الاستعداد باسم « الرياضة » وفي عرف اليوم لكلمة الرياضة مفهوم هو زجر النفس ، وفي بعض المذاهب يعتبرون أن لزجر النفس وتهذيبها أصالة ، ولذا يقولون بزجر النفس وتعذيبها . ونجد نموذجاً لهذا عند رياضيي الهند ، أما في اصطلاح أبي علي لكلمة الرياضة مفهومها الأصلي . الرياضة في أصل اللغة العربية تمرين وتعليم المهور التي لم يجز ركوبها بعد ، حيث تتعلم أصول الجري وحسن السير ، ثم انتقلت إلى مورد الرياضة البدنية الإنسانية ، واليوم يعبرون بالعربية عن التمارين البدنية بالرياضة ، وفي اصطلاح العرفاء تطلق الرياضة على تمرين وإعداد الروح لإشراق نور المعرفة .

وعلى أي حال الرياضة هنا تمرين وإعداد للروح وتهدف إلى ثلاثة أمور :

الأول منها : يتعلق بالأمور الخارجية ، ويعني إبعاد الشواغل وموجبات الغفلة (من أمور مادية) .

الثاني : تنظيم القوى الباطنية والقضاء على المثيرات والآفات الروحية ويعبر عنه بتطويع النفس الأمانة من أجل النفس المطمئنة .

الثالث : يتعلق بإجراء تغييرات كيفية نوعية في باطن الروح ، ويسمى « تلطيف السرّ » . ثم يقول :

« والأول يعين عليه الزهد الحقيقي ، والثاني يعين عليه عدة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثم الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لحن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثم نفس الكلام الواعظ من قائل زكي بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسميت رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يحكم فيه شئائل المعشوق وليس سلطان الشهوة » .

[تفيد أقوال ابن سينا] أن الزهد يعين على الوصول إلى الهدف الأول من أهداف الرياضة (أي هو سبب لجلاء الموانع والشواغل وموجبات الغفلة) . وأما الهدف الثاني (وهو تطويع النفس الأمانة لمصلحة النفس المطمئنة ، وإيجاد انتظام باطني ، وطرح لمثيرات الروح) فيعين على الوصول إليه أشياء :

منها : العبادة ، شرط أن يتلازم فيها التفكير وحضور القلب .

ومنها : اللحن الموزون المناسب مع المعاني الروحية ، والذي يوجد تركزاً في الذهن يوقع الكلام موقع القبول (مثلاً : آية قرآنية تتلى ، أو دعاء ومناجاة يُقرآن ، أو شعر عرفاني يُنشد) فينفذ إلى القلب .

ومنها : حديث الموعظة يصدر عن متحدث طاهر النفس ، ببيان بليغ ، ولحن رخييم نافذ ، ومظهر هادٍ رشيد .

وأما الهدف الثالث (يعني تلطيف وترقيق الروح ، وطرْد الغلظة والحشونة عن الباطن) فيعين على تحقيقه التفكير اللطيف الناعم (أي تصوّر المعاني اللطيفة والأفكار الخفيفة الظريفة الداعية لرقّة الروح) فيتلازم العشق مع العفّة ، شرط أن يكون من العشق النفساني الروحاني ، لا العشق الجسماني الشهواني ، وأن يحكمه حسن السائل واعتدالها ، لا أن تحكمه الشهوة .



المنازل والمقالات (٢)

يقول ابن سينا : « ثم إنه إذا بلغت به الإرادة والرياضة حداً ما عنت له خلسات من اطلاع نور الحق عليه ، لذيدة كأنها بروق تومض إليه ثم تخمد عنه ، وهو المسمى عندهم أوقاتاً ؛ ثم إنه ليكثر عليه هذه الغواشي إذا أمعن في الإرتياض » .

[يفيد ابن سينا] أن المرتاض إذ بلغ من إرادته وفي رياضته حداً معيناً غشيتة غواشٍ بالغة اللذة ، ملأت قلبه بنور الحق ، ثم خمدت ، أشبه بوميض البرق وخموده ؛ وهذه الحالات تعرف باصطلاح العرفاء بـ « الأوقات » ، ثم لا تلبث هذه الغواشي تعاوده إذا أمعن في ارتياضه .

ويرد ابن سينا فيقول : « وإنه ليتوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الإرتياض ، فكلما لمح شيئاً عاج منه إلى جناب القدس يتذكر من أمره أمراً ، فغشيه غاشٍ فيكاد يرى الحق في كل شيء » .
« ولعلّه إلى هذا الحد يستعلي عليه غواشيه ويزول هو عن سكينته فيتنبه جليسه » .

« ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب وقته سكينه ، فيصير المخطوف مألوفاً ، والوميض شهاباً بيناً ، ويحصل له مُعارفة مستقرة كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته ، فإذا انقلب عنها انقلب حيران أسفاً » .

« ولعله إلى هذا الحد يظهر عليه ما به ، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه ، فكان وهو غائب ظاهراً ، وهو ظاعن مقيماً » .

[يفيد ابن سينا] أنّ المرتاض يعن في ارتياضه بحيث إن الغواشي (المشار إليها) تغشاه حتى خارج وقت الإرتياض ؛ ويستسلم لها رويداً رويداً ، حتى يرى نفسه قريباً من الحق في كل شيء .
فإذا وصل إلى هذا المنزل ، وغلبت عليه غواشيه ، زاولته سكينته ، فلفت أنظار من يجالسه إلى حالته .

فإذا بلغت به الرياضة حدّاً انقلب معه « وقته » إلى « سكونة » فأنست روحه بما كان يغشاه ، ورأى الغريب مألوفاً ، ورأى الوميض شعلة ظاهرة ، استقر على شكل من (المعرفة) كأنه استقاهها من صحبتته المستمرة للحق ، فابتهج بها فإذا زایلته هذه الحالة انقلب أسفاً .

فإذا بلغ هذه الحالة من ظهور (البهجة والأسف) عليه ، وتغلغل في طوايا تلك (المعرفة) قل هذا الظهور تدريجاً . ثم (إذا بلغ مرحلة أكمل ، وجمع المراتب كلها) صار غيابه عن الناس (أي إن روحه في عالم آخر) كأنه حضور بينهم ، وصار في رحيله عنهم كأنه مقيم فيهم .

هذه الجملة تذكرنا بجملة لمولى المتقين (ع) في كلامه لكميل بن زياد عن « أولياء الحق » الذين يوجدون في كل العصور ، يقول (عليه السلام) :

« هجم بهم العلم على حقيقة البصيرة ، وباشروا اليقين ، واستلنوا ما استوعره المترفون ، وأنسوا بما استوحش منه الجاهلون ، وصحبوا الناس بأبدان أرواحها معلقة بالمحل الأعلى » .

ويرد ابن سينا فيقول : « ولعله إلى هذا الحد إنما يتيسر له هذه المعارفة أحياناً ، ثم يتدرج إلى أن يكون له متى شاء . » .

« ثم إنه ليتقدم هذه الرتبة ، فلا يتوقف أمره إلى مشيئته ، بل كلما لاحظ شيئاً لاحظ غيره ، وإن لم تكن ملاحظة للإعتبار ، فيسبح له تعريج عن عالم الزور إلى عالم الحق مستقر به ، ويحتفّ حوله الغافلون » .

« فإذا عبر الرياضة إلى النيل ، صار سرّه مرآة مجلّوة محاذياً بها شطر الحق ، ودرّت عليه اللذات العلى ، وفرح بنفسه لما بها من أثر الحق ، وكان له نظر إلى الحق ، ونظر إلى نفسه وكان بعد متردداً » .

« ثم إنه ليغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط ؛ وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظته ، لا من حيث هي بزيتها . وهناك يحق الوصول » .

[يفيد ابن سينا] أن العارف المرتاض لا تكون معرفته - إذا بلغ هذا الحد - اختيارية ، ثم يتدرج صعوداً كي يبلغ درجة الاختيار .

وهنا - مع ذلك - لا تكون رؤية الحق في اختياره ، ذلك أنه - في كل ما يراه - يرى الله خلفه ، وكلما نظر إلى شيء نظر اعتبار وتنبّه ، ظهر لديه التوجّه الكليّ إلى الحق ، والانصراف عمّا سواه ، ووجد نفسه قريباً منه .

وحق الآن فكل شيء مرتبط بمرحلة الارتياض والمجاهدة والسير والسلوك ، فإذا عبر هذه المرحلة غدا ضميره كالمرآة الصافية المصقولة يظهر فيها الحق ، فيشعر - إذ ذاك - بلذة لا توصف ، لما يراه في نفسه من أثر الحق ؛ وهنا يسترد بين نظرتين : نظرتة إلى الحق ، ونظرتة إلى نفسه ؛ كشخص ينظر في مرآة فيرى صورته منعكسة فيها حيناً ، ويرى المرآة نفسها حيناً آخر .

وفي مرحلة تالية ، يغيب العارف عن نفسه ، فلا يرى سوى الله ، وإن رأى نفسه ، رآها من حيث الصانع لها ، كالمرآة التي يستلزم التوجه إلى الصورة المنعكسة فيها ، التوجه إلى المرآة نفسها ، ولو أن ذلك لا يستلزم التوجه إلى كمال المرآة وزينتها ؛ وفي هذه المرحلة يبلغ العارف - بحق - مرتبة الوصول .

* * *

كان هذا ملخص لقسم من النمط التاسع في « إشارات » ابن سينا ، والنقطة التي يجب ذكرها هي أن العرفاء يعتقدون بأربعة أنواع من السير :

سير من الخلق إلى الحق ،

وسير بالحق في الحق ،

وسير من الحق إلى الخلق بالحق ،

وسير في الخلق بالحق ،

السير الأول من المخلوق إلى الخالق والسير الثاني في الخالق نفسه ، بمعنى أنه في هذه المرحلة يتعرف على الأسماء والصفات الإلهية ، وبها يتعرف على المتّصف بها .

وفي السفر الثالث يرجع ثانية إلى الخلق بدون أن يفترق عن الحق ، بمعنى أنه في حال كونه مع الله يرجع إلى الخلق للإرشاد والعناية والهداية ، والسير الرابع يعني السفر بين الخلق بالحق . وفي هذا السير ، يعمل العارف بين الناس ومعهم ، وينصرف إلى ترتيب أمورهم ليسوقهم إلى الحق . وما لخصناه من « إشارات » أبي علي يتعلق بالسفر الأول من هذه الأسفار الأربعة وعن السفر الثاني يتحدث أبو علي ، ولكننا لا نرى ضرورة لتتبعه .

كما أن الخواجة نصير الدين الطوسي قال في شرح « الإشارات » إن أبا علي بين السفر العرفاني الأول في تسع مراحل ، ثلاثة منها متعلق بمبدأ السفر ، وثلاثة أخرى بالعبور من المبدأ إلى المنتهى ، وثلاثة أخيرة تتعلق بمرحلة الوصول إلى المقصد وفي التأمل في كلام الشيخ (ابن سينا) تتضح هذه النقطة .

ما يعنيه أبو علي من « الرياضة » أن معناها التمرين ، أي هي التمارين والمجاهدات التي يؤديها العارف ، هذه المجاهدات كثيرة ، وعلى العارف أن يطوي خلالها المنازل ، وأبو علي يُجمل هنا لكن العرفاء يتحدثون عنها بالتفصيل في كتبهم ، ويجب البحث عن تلك التفاصيل في الكتب العرفانية .

الاصطلاحات

نشير هنا إلى بعض اصطلاحات العرفاء ، فبدون التعرف على مصطلحاتهم الكثيرة لا يمكن فهم مقاصدهم ، بل نصل أحياناً إلى مفاهيم مضادة لما يرمون إليه ، وهذا من خصوصيات العرفان .

كل علم له سلسلة من الاصطلاحات ، وليس وهماً أن مفاهيم العرف العام لا تكفي لفهم المقاصد العلمية ، ولا بد أن في كل علم ألفاظاً خاصة مقررة لمعانٍ خاصة اصطلاح عليها أهل ذلك الفن ، والعرفان لا يستثنى من هذا الأصل . علاوة على ذلك فليس العرفاء وحدهم - بناءً على هذا الدليل - يملكون اصطلاحات خاصة ، فإنهم يصرّون على أن الأشخاص ممن لا دراية لهم بطريقتهم ليسوا على بصيرة من مقاصدهم ، ذلك أن المعاني العرفانية - لغير العارفين ، وعلى الأقل باعتقاد العرفاء - أمور لا يمكن إدراكها ، وهذا سبب تعمد العرفاء حفظ مقاصدهم في الخفاء ، على خلاف أصحاب الفنون والعلوم الأخرى . ولهذا فإن اصطلاحات العرفاء - علاوة عن الجانب الاصطلاحي - فيها جانب من التعمية ولا يكشف التعمية سوى امتلاك سر اللغز .

وهناك غير المسألتين السابقتين أمر ثالث يأتي في سياق العمل ، مما يزيد في الإشكالات ، وهو أن بعض العرفاء - وعلى الأقل المعروفون منهم بـ « الملامتية »^(١) - يرتبطون في مراحل السير والسلوك بـ « بتبنيات » تكسبهم

(١) الملامتية : الذين ينحون على أنفسهم باللامّة (المغرب) .

- بدل الشهرة - الذم والعار بين الناس ، فهم يتعمدون في مقالاتهم « الرياء المعكوس » . بمعنى أنه على العكس من المرائين الذين هم في الحقيقة أشخاص سيئون يريدون الظهور بمظهر حسن ، إذ يملكون الشعر ويقدمونه على أنه حنطة ، فإن هؤلاء العرفاء « الملامتية » يريدون أن يكون ما بينهم وبين الله حسناً ، وأن يظن الناس بهم السوء ، إنهم يريدون تقديم الشعر إلى الناس ، بينما هم يمتلكون الحنطة ، كي يتمكنوا بهذه الوسيلة من اقتلاع كل لون من ألوان الغرور وعبادة الذات من أنفسهم .

يقال إن أكثر العرفاء في خراسان « ملامتية » ، ويرى البعض أن « حافظاً » كان ملامتياً ، فمفهوم : « مهمل » و « لا مبالي » و « درويش » و « فوضوي » ونظائرها تأتي عندهم بمعنى عدم الإهتمام بالخلق ، لا عدم الإهتمام بالخالق .

ولحافظ أقوال كثيرة في نقد التظاهر بالسوء مع استبطان الحسن والخير في الباطن ، ومنها قوله :

إن رمت عشق الله دع سوء التظاهر بالسوء
ذا « شيخ صنعان غدا رهين خمار سوء
إشارة إلى قصة « الشيخ صنعان » المعروفة .

غير أن حافظاً يحكم في مكان آخر أن التظاهر بالفسق (استجلاب الملامة) يماثل التظاهر بالقداسة (المراءة) ، وذلك بقوله :

عود القلب على الخير ودع فسق التظاهر ، والتزهد لا تبع
يقول مولوي في الدفاع عن الملامتية :

هذا التظاهر لا يغرك قبحه فالعقل يدرك سره ، لا غيره
أو ما ترى الذهب الذي سودته كيف القتام يحوطه فيصونه ؟
ومن جملة المسائل التي قال بها العرفاء وخطأهم فيها الفقهاء هذه المسألة بالذات ؛ فكما أن الفقه الإسلامي يدين الرياء ويعتبره نوعاً من الشرك ، فإنه يدين أيضاً عمل الملامتية ويقول : إن المؤمن لا يملك حق تحقير عرضه وشرفه الإجتماعي ، كما أن الكثيرين من العرفاء يدينون الملامتية أيضاً .

المقصود هنا أن أسلوب الملامية - الذي كان مألوفاً بين بعض العرفاء - صار سبباً لتعمدهم إظهار ما يضادّ مقاصدهم ونواياهم ، مما زاد في صعوبة فهم هذه المقاصد .

أبو القاسم القشيري - وهو من العرفاء أصحاب المقامات - يصرّح في « الرسالة القشيرية » بأن العرفاء يتعمدون الإبهام في القول كي لا يطلع غير المختص على أطوارهم وحالاتهم ومقاصدهم ، ذلك أنها غير قابلة للإدراك والفهم عنده^(١) .

اصطلاحات العرفاء كثيرة ، قسم منها يتعلق بالعرفان النظري ، يعني بالرؤية العرفانية للعالم ، وتفسير العرفانيين للوجود .

هذه الإصطلاحات تشبه اصطلاحات الفلاسفة وهي مستحدثة ، وفهمها صعب جداً ، محيي الدين ابن العربي هو الأب لكل الإصطلاحات أو لمعظمها من قبيل :

الفيض الأقدس ، والفيض المقدس ، والوجود المنبسط ، والحضرات الخمس ، ومقام الأحدية ، ومقام الواحدية ، ومقام غيب الغيوب وأمثالها .

وقسم آخر من هذه الاصطلاحات يتعلق بالعرفان العملي ، يعني بمراحل السير والسلوك العرفانيين ، وهذه الاصطلاحات ترتبط قهراً بالإنسان كما في مفاهيم علم النفس أو علم الأخلاق ، وهي في الحقيقة نوع خاص من علم النفس ، فهي أيضاً علم نفس تجريبي ، وفي اعتقاد العرفاء أن الفلاسفة أو علماء النفس أو علماء الأديان أو علماء الاجتماع الذين « لم يعبروا هذه الوديان » أي لم يطلعوا عملياً على هذه الأمور ، ولم يشاهدوا أطوار النفس من قريب ، ولم يطلعوا عليها ، ليس لهم حق الحكم في هذه المسائل ، فكيف بباقي الطبقات !!

هذه الاصطلاحات - على عكس اصطلاحات العرفان النظري - قديمة ،

(١) الرسالة القشيرية ص ٣٣ .

فهي ترجع على الأقل إلى القرن الثالث ، أنها سابقة لزمان ذي النون وأبي يزيد البسطامي والجنيد .

ونورد فيما يلي بعض الاصطلاحات كما أوردها القشيري وآخرون :

١ - الوقت

أوردنا في الدرس السابق هذا الاصطلاح عن أبي علي (ابن سينا) ، ونورد هنا بيان العرفاء أنفسهم عنه ، فخلاصة ما قاله القشيري هي أن مفهوم الوقت مفهوم نسبي وإضافي ، فكل حالة تعرض للعارف تقتضي سلوكاً خاصاً ، فتلك الحالة الخاصة - من وجهة النظر التي توجب سلوكاً خاصاً - يدعوها ذلك العارف بـ « الوقت » ، في حين أن عارفاً آخر يمكن أن يكون له في تلك الحالة بالذات « وقت » آخر ، أو أن ذاك العارف نفسه يمكن أن يكون له - ضمن شروط أخرى - « وقت » آخر ، ووقت آخر ليستدعي سلوكاً آخر ووظيفة أخرى .

ينبغي للعارف أن يمتلك « علم الوقت » أي الحالة التي تعرض عليه من الغيب ، كما ينبغي أن يدرك الوظيفة المترتبة على تلك الحالة ، كما على العارف أن يعلم كيف يغتنم « الوقت » ولهذا قيل : « العارف ابن الوقت » .

ويقول المولوي :

صوفي أنت ابن لـ « وقت » يا رفيق

وغداً . . فلا قول : بدا شرط الطريق

الوقت هو ذلك المصطلح الذي يعبرون عنه بالشعر العرفاني الفارسي بـ « دم » أو بـ « عيش نقد »^(١) ، و « حافظ » على الخصوص قال كثيراً بصدد « عيش نقد » و « دم غنيمت گرفتن » .

وقد توهم المغرضون - أو من لا دراية لهم - من الذين أرادوا الإيحاء باتهام حافظ بالفسق والفجور ، توهموا أو تظاهروا بأن ما يرمي إليه حافظ هو الدعوة

(١) دم بالفارسية : تعني الوقت ونفس الأولياء وغيرهما .

وعيش نقد : تعني الحياة الحاضرة .

لاغتنام اللذات المادية ، ونسيان المستقبل والعاقبة والله واليوم الآخر ، أي نفس ما اصطلاح الأوروبيون على تسميته بـ « الأبيقورية » .

فمسألة « اغتنام الوقت » أو « الحياة الحاضرة » من المسائل التي يستند إليها شعر حافظ أحياناً ، ولعله استند إلى هذا المعنى ما يقرب من ثلاثين مرة أو أكثر ؛ ومن البديهي القول بأن أشعار حافظ قد روعي فيها كثيراً التعبير عن السنّة العرفانية برموز الكلام وبالاصطلاحات المختلفة ، الأمر الذي يظهر هذه الأشعار موهمة بمعنى فاسد ، ونورد هنا أبياتاً له يمكن اعتبارها نماذج وقرائن لغيرها يقول حافظ :

غير شربِ الراح . . قل لي ما العمل مع من يصون السرو « الوقت » يُجِلّ ويقول :

السحر في « السلوك » فوق الدرب فقريته يخفيه عن ذي اللبّ فالراح تصفوا - لو أردت قرينا - إن ضمّها الدنان أربعينا وهو يشير رمزاً إلى الحديث النبوي الشريف : « من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه » . وأشعار حافظ ذات الوجهين من هذا القبيل ، كثيرة .

يقول القشيري : إن القول : « الصوفي ابن وقته » يعني أنه يقوم بما يتفق مع ما له الأولوية في تلك الحال ، والقول إن « الوقت سيف قاطع » يراد به أن حكم الوقت قاطع ، وأن التخلف عنه مهلك .

٢ و ٣ - الحال والمقام

من اصطلاحات العرفاء الشائعة اصطلاح : الحال والمقام ، فما يرد على قلب العارف دون اختيار منه هو « الحال » وما يقوم بتحصيله اكتساباً هو « المقام » والحال سريع الزوال ، أما المقام فباق ؛ ويقال إن الأحوال كوميض البرق سرعان ما تحبوا ، يقول حافظ :

برق أضواء بيت ليلى في السحر كم قد أثار وميضه لمع الفكر

ويقول سعدي :

هل سائل يعقوبَ عن فقد الولد : ماذا أزال الكربَ أو أنهى الأود ؟
من أرض مصرَ شملتَ ريحَ قميصه في بئر كنعانٍ عييت بضمه !!
فيقول : « حالي » « برقه » يحول فالحال تبقى والبرق تزول
حيناً ترانا في السماء ندقق حيناً مواطننا تضيع وتغرق
لو أن درويشاً على ذي الحال أقام دهرأ فاز بالخبال

لقد أوردنا في الدروس المتقدمة هذا القول من (نهج البلاغة) :

« قد أحيا عقله وأمات نفسه ، حتى دقَّ جليله ، ولطف غليظه ، وبرق له لامع كثير البرق . . » .

يسمي العرفاء وميض البروق بـ « اللوائح » و « اللوامع » و « الطوالع » ، مع تفاوت في الدرجات والمراتب ، وميزان الشدة ، ومدة البقاء .

٤ و ٥ - القبض والبسط

لهاتين الكلمتين معنى ومفهوم خاص من وجهة نظر العرفاء ، فالقبض يعني حالة أخذ روح العارف ، والبسط يعني حالة تفتح الروح وبهجته ؛ وللعرفاء بحوث واسعة في صدد القبض والبسط وعللها .

٦ و ٧ - الجمع والتفرقة

لهاتين الكلمتين أيضاً نصيب وفير في استعمالات العرفاء ، يقول القشيري :

ما كان من جهة العبد وكان العبد قد حصل عليه ، وكان لاثقاً بمقام العبودية يسمى « التفرقة » ، وما كان من جهة الله من قبيل الإلقاءات يسمى « جمعاً » ؛ فمن أوقفه الله على طاعته وعبادته فهو في مقام التفرقة ؛ ومن أوكل الله إليه عنايته فهو في مقام الجمع .

الغيبة تعني حال الجهل والغفلة عن الخلق ، التي يتفق للعارف أحياناً أن يمرّ بها ، فالعارف في تلك الحالة يكون غافلاً عن نفسه وعن من وما حوله ؛ والعارف من هذه الناحية التي يكون فيها غافلاً عن نفسه ، إذ حضوره لدى الخالق ، ولسان حاله يقول :

مَتَى مَا تَلَقَّ مِنْ تَهْوَى دَعِ الدُّنْيَا وَأَهْلَهَا

ويمكن في هذه الحال ، أي حال الحضور عند الخالق والغيبة عن النفس وما حولها ، يمكن أن تقع أحداث هامة وهو غافل عنها .

ويروي العرفاء قصصاً خيالية متشابهة في هذا الصدد ، يقول القشيري : كانت بداية الأمر الذي دعا أبا حفص الحداد النيشابوري إلى هجر حرفة الحدادة هي الواقعة التالية :

كان أبو حفص في دكانه منصرفاً إلى عمله ، فإذا بشخص يتلو آية من القرآن المجيد ، فاستولت على قلب أبي حفص حالة سلبته إحساسه بنفسه ، وبدون وعي منه مدّ يده إلى الكور وأخرج منه قطعة حديد محمّاة بيده ، فصاح فيه غلامه قائلاً : ما هذا الذي تفعله ؟! وهنا عاد أبو حفص إلى نفسه ، ومن حينها هجر هذه الحرفة .

ويروي القشيري أيضاً أن (الشبلي) قدم إلى الجنيد في وقتٍ كانت زوجته جالسة معه ، تحركت الزوجة تريد الذهاب ، لكنّ الجنيد قال : اجلسي لا عليك ، فالشبلي في حالة تجعله غافلاً عنك تماماً ، فعادت الجلوس .

وانصرف الجنيد إلى شبلي يماذبه أطراف الحديث حتى عاد إلى وعيه شيئاً فشيئاً ، وراح يكي .

قال الجنيد لزوجته : عليك الآن بالستر ، فالشبلي قد عاد إلى نفسه .

يقول حافظ :

حضور النفس لا تتركه مهما جدّ يا حافظ
متى ما تلقَ ممن تهوى دع الدنيا وأهملها
تحصل للعرفاء حال تتفق مع حال أولياء الله في الصلاة ، إذ يغفلون كلياً
عن أنفسهم وعن كل ما يحيط بهم ، وبهذا النحو يفسرون ما أردت قوله فيما بعد
من أن هناك شيئاً يفوق « الغيبة » ؛ وما يتفق لأولياء الله هو من هذا القبيل .

١٠ و ١١ و ١٢ و ١٣ - الذوق ، الشرب ، السكر ، الري

الذوق يعني التذوق والامتحان ، ويعتقد العرفاء أنه ليس للاطلاع العلمي
على شيء أي وزن أو جاذب ، فالشوق والانجذاب فرع من الذوق .
أبو علي (ابن سينا) يذكر في أواخر النمط الثامن من « الإشارات » بهذا
الأمر ويورد « العنين » مثلاً على ذلك .

يقول إن « العنين » من حيث هو فاقد لغريزة الجنس ، ولم يسبق له تذوق
لذتها ، فإن الشوق لا يمكن أن يظهر لديه مهما بلغ وصفك لتلك اللذة .

إذاً ، فالذوق هو تذوق اللذة ، والذوق العرفاني يعني الإدراك الحضوري
للذات ، الناتج عن التجليات والمكاشفات . فالتذوق الابتدائي هو « الذوق » ،
واستمراره هو « الشرب » ، وحصول السرور هو « السكر » ، والامتلاء منه هو
« الري » .

ويعتقد العرفاء أن ما يحصل من الذوق إنما هو التساكر لا السكر ، وأن ما
يحصل من الشرب هو السكر ، أما الحالة التي تحصل من الامتلاء فهي عودة الوعي
(الصحو) .

١٤ و ١٥ و ١٦ - المحو ، الحق ، الصحو

يرد كثيراً في كلام العرفاء حديث عن المحو والصحو ، ومرادهم بالمحو هو
أن العارف يصل إلى حد يمحي فيه في ذات الحق ، ويفنى عن نفسه ، أي إن
الـ « أنا » تمحي فيه ؛ أو يغدو بنفسه أشبه بالآخرين ، فهو لا يدرك الـ « أنا » .

فإذا بلغ المحو حداً انمحت معه آثار الـ « أنا » فهو « الحق » ؛ فالمحو

والمحق كلاهما أعلى من مقام الغيبة الذي سبقت الإشارة إليه ، إذ المحو والمحق فناء . غير أن العارف يمكن أن يعود من حالة الفناء إلى حالة البقاء ، إنما ليس بهذا المعنى الذي هو هبوط إلى الحالة الأولى ، بل بمعنى البقاء بالله ، وهذه الحالة التي فوق حالة « المحو » يسمونها « الصحو » .

١٧ - الخواطر

العرفاء يسمّون الإلقاءات التي ترد على قلب العارف بـ « واردات » ، وتلك الواردات تكون حيناً بصورة قبض ، أو بسط ، أو سرور ، أو حزن ؛ وبصورة كلام وخطاب حيناً آخر ؛ أي إنه يحسّ بأن كلام أحدهم يتحدث إليه من الباطن ؛ فالواردات في هذه الصورة تسمى بالـ « خواطر » .

وللعرفاء أقوال كثيرة في باب الخواطر ، فهم يقولون إن الخواطر تكون رحمانية حيناً ، وشيطانية حيناً آخر ، ونفسانية حيناً أخيراً ؛ وهذه الخواطر تعدّ واحدة من أخطار الأحيان ، ويمكن أن تكون على أثر انحراف يتسلط فيه الشيطان على الإنسان ، كما يقول القرآن الكريم :

﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ ﴾^(١) .

يقال : يجب دائماً تشخيص الفرد الأكمل إن كانت خواطره رحمانية أم شيطانية والمقياس الأساس هو أن نرى بماذا تأمره تلك الخواطر وعمّ تنهاه ، فإذا كان أمرها ونهيها خلافاً لأمر الشريعة ونهيها ، فهي شيطانية قطعاً . يقول تعالى :

﴿ هَلْ أَنْبِئُكُمْ عَلَىٰ مَن تَنْزَلُ الشَّيَاطِينُ * تَنْزَلُ عَلَىٰ كُلِّ آفَاكٍ أَثِيمٍ ﴾^(٢) .

١٨ و ١٩ و ٢٠ - القلب ، الروح ، السرّ

يعبر العرفاء عن روح الإنسان بالـ « نفس » حيناً وبالـ « قلب » حيناً آخر وبـ « الروح » حيناً ثالثاً ، وبـ « السرّ » حيناً أخيراً ؛ فحين يكون روح الإنسان أسير الشهوات يسمى « النفس » ، وحين يصل إلى المحل الذي هو مستقرّ المعارف

(١) سورة الأنعام : الآية ١٢١ .

(٢) سورة الشعراء : الآية ٢٢١-٢٢٢ .

الإلهية يسمى « القلب » ، وحين تتجلى فيه المحبة الإلهية يسمى « الروح » ،
وحين يبلغ مرحلة الشهود يسمى « السر » ؛ والعرفاء بالطبع يقولون بمرتبة أعلى
من « السر » أيضاً يسمونها « الخفي » و « الأخرى » .

انتهى



محتويات الكتاب

٥ مقدمة التعريب
٩ علم الكلام
١٠ بداية علم الكلام
١١ تحقيق أم تقليد
١٢ المسألة الأولى
١٤ علم الكلام العقلي والنقلي
١٥ تعريف وموضوع علم الكلام
١٦ التسمية
١٧ المذاهب والفرق الكلامية
٢١ المعتزلة
٢٣ أصل التوحيد
٢٧ أصل العدل
٢٩ أصل الوعد والوعيد
٣٠ المنزلة بين المنزلتين
٣١ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٣٣ أفكار وآراء المعتزلة

٣٣ الإلهيات
٣٤ الطبيعيات
٣٤ مسائل الإنسان
٣٥ المسائل الاجتماعية والسياسية
٣٦ المسار التاريخي والتطوري
٤١ الأشاعرة
٤٤ العقائد الأشعرية
٤٧ الشيعة
٥٥ نظريات الشيعة في المسائل الكلامية

العرفان

٦٥ العرفان أو التصوف
٦٦ العرفان العملي
٧١ العرفان النظري
٧٢ العرفان في الإسلام
٧٤ الشريعة والطريقة والحقيقة
٧٧ أسس العرفان الإسلامي
٨٥ منشأ العرفان الإسلامي
٨٧ عرفاء القرن الثاني
٩٠ عرفاء القرن الثالث
٩٣ عرفاء القرن الرابع
٩٤ عرفاء القرن الخامس
٩٦ عرفاء القرن السادس
٩٧ عرفاء القرن السابع
١٠١ عرفاء القرن الثامن

١٠٣	عرفاء القرن التاسع
١٠٧	المنازل والمقامات
١١٠	هدف العارف
١١٢	المنزل الأول
١١٤	التمرين والرياضة
١٢١	الإصطلاحات
١٣١	المحتويات



